

الإسلام والنخاطب الأنثربولوجي المعاصر

أوبكر أحمد باقادر

يرى علماء الأنثربولوجيا أن المهمة الأساسية لعلم الأنثربولوجيا (علم الإنسان) هي تمكيننا من فهم أنفسنا عن طريق فهم الثقافات الأخرى. فعلم الأنثربولوجيا يجعلنا أكثر وعياً بالوحدة الأساسية للإنسان مما يسمح لنا أن نقدر ونفهم بعضنا البعض. على أننا في هذه المقالة سنقوم بعكس هذه المهمة، فبدلاً من أن ندرس الثقافات الأخرى لنفهم أنفسنا، سندرس ما قاله دارسو العالم الإسلامي عنا، لنفهم ذاتنا من ناحية ونفهم الآخرين من ناحية أخرى. إذ تحاول هذه المقالة القيام باستطلاع مسحي للتراث الأنثربولوجي الموجه لدراسة المجتمعات العربية المسلمة في محاولة لدراسة تطوره وتصنيفه ومن ثم تقييمه، بالإضافة إلى تقديم الطروح التي يقدمها بعض الأنثربولوجيين في استشراف الأنثربولوجيا للإسلام.

وستقتصر مراجعتنا على دراسة الأنثربولوجيا الاجتماعية التي تدرس عادات وتقاليده الشعوب الاجتماعية والقيم والطرق التي ترتبط بها هذه الموضوعات بعضها ببعض، وسوف لن نتعرض لجوانب الأنثربولوجيا الأخرى مثل الأنثربولوجيا الطبيعية واللغويات والآثار وغير ذلك. وبطبيعة الحال سيدخل في اهتمامنا، في هذه المراجعة، مواضيع الأنثربولوجيا الاجتماعية التي تدخل في اهتمام الباحثين الغربيين من دراسة للبناء الاجتماعي والتنظيم القرابي السياسي ودراسة المعتقدات والسحر والخرافات ودراسة الظواهر الدينية بصفة عامة ودراسة المؤسسات والتنظيم الاقتصادي بالإضافة إلى عمليات التغير الاجتماعي وذلك بحسب النظريات والمنطلقات العلمية التي تميز بها علم

الانثروبولوجيا⁽¹⁾.

يرى ريتشارد أنتون أن تطور علم انثروبولوجيا الشرق الأوسط مر بأربعة مراحل، يمكن إجمالها فيما يلي: سيطرة المستشرقين، مرحلة سيطرة الرحالة والإدرايين السياسيين في العهد الاستعماري وما يمكن أن يُعرف بالانثروبولوجيين الهواة، ثم مرحلة سيطرة علماء الانثروبولوجيا المحترفين من أصحاب التوجهات الانثروبولوجية النظرية. وأخيراً مرحلة الانثروبولوجيين المحليين. ويقسم أنتون مرحلة الانثروبولوجيين المحترفين إلى مجموعتين تسيطر على أولها، بصورة واعية أو غير واعية، نماذج وظيفية للمجتمعات المحلية تنظر من خلالها إلى المجتمعات المدروسة باعتبارها مجتمعات جامدة في حالة توازن، أما المجموعة الثانية، وهي ذات تأثير لكنه ليس مسيطراً بعد، فتعتمد على نموذج دايكروني للمجتمع كنسق اجتماعي وتحاول أن تقوم بعملية مقارنة بينه وبين الأنساق الاجتماعية الأخرى باعتباره في حالة حركة وتغير، وتبنى المجموعة الأخيرة العديد من المنطلقات النظرية. على أن المراحل المختلفة، يمكن اعتبارها مراحل تراكمية يعتمد بعضها على ما سبقه من أبحاث، ولا يمكننا الحديث عن قطيعة أبستمولوجية أو عن نظرية بعد فيما أنتجه الانثروبولوجيون المشتغلون بالشرق الأوسط والعالم الإسلامي⁽²⁾.

وربما كان من المفيد أن نقدم بعض الأمثلة، غير الاستقصائية، لكل مرحلة من المراحل التي أتينا على ذكرها لنوضح بعددين، البعد التراكمي من ناحية، وهو ما أشرنا إليه، وأن بعض هذه المراحل استمر دون أن يفتح نفسه على المراحل الجديدة. فبالنسبة للمرحلة الأولى، نجد أن بعض المستشرقين قد قدموا لنا، على الرغم من عدم وجود التدريب الأكاديمي النظري الانثروبولوجي عندهم، دراسات قيمة عن الشرق الأوسط والعالم الإسلامي وذلك بناءً على دراساتهم التاريخية ووجودهم لسنوات في المجتمعات

(1) يمكن مراجعة ذلك في معظم الكتب العامة التي تعرضت لعلم الانثروبولوجيا؛ انظر على سبيل المثال:

Robert. B Taylor, Cultural Ways, Boston: Allyn and Becon Inc., 1969; H. Beattie, Other Cultures, London: Routledge and Kegan Paul, 1977.

هذا وقد استعرض أكبر أحمد معظم هذه المفاهيم في كتابه:

Akbar S. Ahmed, Toward Islamic Anthropology, Ann Arbor; New Era Publication, 1986.

(2) انظر ما قدمه أنتون في الكتاب الذي حرره:

Leonard Binder, The Study of the Middle East, New York; John Wiley and Sons, 1976,

199 - 137 pp ، وما كتب في الكتاب نفسه عن علم الاجتماع في الصفحات 511 - 556.

العربية أو المسلمة. فكتاب ادوارد لاين «عادات وتقاليد المصريين المحدثين» (1836) ودراسة سنوك هورخرونيه «مكة في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر» (1867) ودراسة لامانس «مكة في فجر الهجرة النبوية» (1924) ورائعة سميث «القراءة والزواج في شبه جزيرة العرب في العصور المبكرة» (1903) ودراسات أخرى عديدة؛ تقدم لنا بعض أهم النماذج العلمية التي أنجزت في هذه المرحلة، حيث تقوم الدراسات على التأمل العميق في الدراسات التاريخية وعلى الانطباعات والتصورات التي تولدت لدى هؤلاء الباحثين من خلال دراستهم، وهي بطبيعة الحال لا تعتمد على المنهج الميداني المقنن الذي يتبعه الانثربولوجي المعاصر. ولقد استمر هذا الخط من البحث في كتابات الباحثين الذين استمروا في هذه المدرسة، وتعتبر كتابات لوترنو وجب ومونتاي ولاييدس وييرك وغيرهم أمثلة ممتازة على هذا الاتجاه⁽¹⁾.

أما بالنسبة للرحالة، فلقد أمدنا الرحالة والمغامرون الغربيون الذين زاروا مناطق الشرق الأوسط والعالم الإسلامي بسرد لما قابلوه ورأوه في المنطقة، وعلى الرغم من أهمية هذا السرد من الناحية الانثربولوجية الاجتماعية، خاصة أن بعض المغامرين كتبوا عن مناطق لا يوجد لدينا سوى سردهم عنها مما هو مدون في تلك الفترات التاريخية، إلا أن كتاباتهم لم تخل من التحيزات والآراء والأهواء الشخصية التي قد تحول دون الاستفادة الكاملة من هذه الأعمال. ومن أبرز الرحالة الذين زاروا الشرق الأوسط وكان لسردهم قيمة انثربولوجية دوتية في رحلته «أسفار في صحراء جزيرة العرب» وبيرتون «رحلات شخصية إلى مكة والمدينة» ورحلات بوركهات وموسيل وفيلبي وغيرهم. ولقد غدت هذه الرحلات خيال الغربيين مما كان له أثره في الأدب والفن من ناحية وتكوّن صورة معينة للشرق مما دفع ببعضهم للمطالبة باستعمار العالم الإسلامي، لنهب خيراته وتحقيره⁽²⁾.

(1) بطبيعة الحال أشرنا هنا فقط لأسماء الباحثين إدراكاً منا أن غالبية القراء على علم بما كتبه لانتشار كتاباتهم من ناحية ولعرض أفكارهم اختصاراً ومراجعة في العديد من الكتب. وعلى أي حال يمكن الرجوع إليهم في كتاب بايندر السابق الذكر.

(2) ربما كان كتاب إدوار سعيد، الاستشراق، (ترجمة كمال أبو ديب)، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية 1982 واحداً من أهم الدراسات المدققة لهذا الموضوع والكيفية التي تشكل فيها هذه الخطاب والتبريرات التي تكون على أساسها. انظر كذلك ما كتبه غريغوار مرشو: «الشرق موجود بغيره لا بذاته» مجلة الحوار، العدد الخامس، 1987، ص 147-131. وكذلك انظر أحمد المطيلي «الاناسة الأوربية وقراءة الذات»، مجلة دراسات شرقية، 1988، ص 28-38. وغيرهم.

ولقد أدى أدب الرحلات هذا إلى قيام بعض من عاشوا في المنطقة من الغربيين من الهواة ببعض الدراسات الميدانية في المناطق التي عاشوا فيها، وربما كانت دراسة الباحثة الفنلندية هيلما جرانكفيست والتي كتبت عن قرية فلسطينية وكذلك دراسات ويستر مارك عن المغرب من أفضل وأبرز الأمثلة على هذه المجموعة. ولقد قام كذلك العديد من الإداريين الاستعماريين بكتابة تقارير تفصيلية عن المناطق التي أداروها أو حكموها نيابةً عن إمبراطوريات الاستعمار آنذاك ولعل من أبرزهم لال في دراسته «دراسات آسيوية: دينية واجتماعية» (1882) وما كتبه لورنس «أعمدة الحكمة السبعة» وما كتبه فيلبي عن جزيرة العرب وما كتبه هنري مين عن الهند⁽¹⁾.

ويبدو أن الإدارة الاستعمارية أدركت أهمية هذه الدراسات الميدانية وفائدتها في استمرارية الهيمنة الاستعمارية، كما يوضح من درسوا العلاقة بين الاستعمار والدراسات الأنثروبولوجية، لذلك فإننا نرى أن أولى وأهم الدراسات الأنثروبولوجية المحترفة في المنطقة تمت تحت مظلة الاستعمارية. و من ضمن هؤلاء كان ايفانز برتشارد في دراسته للنوير في السودان والسنوسية في ليبيا ودراسة بيترز لبدو ليبيا - من المدرسة الإنجليزية. وتمثل دراسات مونتاجي وتلاميذه الاتجاه الفرنسي في المغرب العربي. بل إننا نجد أن هناك نوعاً من الاحتكار في دراسة مناطق العالم الإسلامي، بحسب نوعية الاستعمار. فمثلاً كانت الجامعات الفرنسية تحتكر كلياً الدراسات العلمية التي درست الشمال الأفريقي، ولقد اعتبر العديد من المراقبين أن اهتمام العديد من الباحثين الأمريكيين بدراسة المغرب في العقود الأخيرة شيء ملفت للنظر وربما يعد انتهاكاً للاحتكار والسيطرة الفرنسية على الدراسات الميدانية في ذلك الجزء من العالم الإسلامي⁽²⁾.

(1) في الواقع يقدم هؤلاء الرحالة نموذجاً للحاكم الاستعماري المثقف، انظر عرض أكبر لهم في كتاب:

Akbar S. Ahmed, Op. Cit, pp. 25 - 28.

مما يؤكد على أهمية التساؤل عن أهمية العلاقة بين الاستعمار والدراسات الأنثروبولوجية، مما يجعلنا نتذكر كتاب:

Talal Asad, Anthropology and the Colonial Encounter, London: Ithaca Press, 1973.

وكذلك كتاب جيرار لوكليرك:

Gerard Leclerc, Anthropologie et Colonialisme, Paris: Librairie Arthème Fayard, 1992.

وقد ترجم كتاب ليكلرك إلى العربية جورج كتورة، ونشر ببيروت، بمعهد الإنماء العربي، 1983.

(2) تقدم دراسات كليفورد جيرتس وتلاميذه من أمثال إيكلمان ورايينوفيتش وكاربازانو وغيرهم ممن سنعرض لآراء بعضهم في ثنايا المقالة، انعطافة هامة في دراسات شمال إفريقيا بالإضافة إلى دراسات المدرسة الإنجليزية من أمثال جيلنر، كما أنها تمثل من ناحية أخرى خروجاً على الاحتكار الفرنسي للدراسات الميدانية عن تلك المنطقة من =

هذا ومنذ بداية انخراط بعض الجامعات العربية في تدريس الأنثروبولوجيا في كلياتها بدأ جيل جديد من الباحثين والدارسين المحليين في القيام بالدراسات الميدانية لمجتمعاتهم ولعل من أبرز أقسام علم الأنثروبولوجيا وأقدمها في العالم العربي القسم الذي أنشئ في جامعة الإسكندرية والذي أشرف عليه في بدايته الأنثروبولوجي البريطاني (ريد كليف براون). ومن أبرز الأنثروبولوجيين في العالم العربي والإسلامي أحمد أبو زيد وعبدالله يوجري وعبد الغفار وأكبر أحمد وعبد الحميد الزين (توفي) وحامد عمار ومصطفى شاكر سليم وفؤاد خوري وغيرهم. والأنثروبولوجيون المحليون يتميزون بمعرفتهم للمنطقة ولا تشكل لهم الثقافة المحلية أو اللغة عائقاً بالإضافة إلى ترسهم في المناهج العلمية. ولقد استطاع بعضهم أن يقدم دراسات كلاسيكية عن المنطقة، بالإضافة إلى أنهم أصبحوا من أقوى قوى التقييم والمراجعة للتراث العلمي المكتوب عن المنطقة. ولعل ما ثار من جدل علمي بين فريدريك بارت وأكبر أحمد من أهم الأمثلة⁽¹⁾ على ذلك.

ويقدم إيكلمان في محاولته «الشرق الأوسط: منهج أنثروبولوجي» في دراسة المراحل العلمية التي مرت بها الأنثروبولوجيا في دراسة الشرق الأوسط، مخططاً لا يتعد كثيراً عما قدمه أنتون، فهو يرى أن أهم مراحل دراسة الشرق الأوسط هي مرحلة حملة بونايرت (1798 - 1801) ثم مرحلة المغامرين والرحالة والباحثين من المستشرقين وعلى وجه الخصوص وليم روبرتسون سميث الذي حقق في نظره انعطافة هامة في دراسات الشرق الأوسط ثم بعد ذلك الدراسات التي وجهتها المصالح الاستعمارية والمجتمعات

= العالم الإسلامي، بالإضافة إلى أنها تقدم بدائل سواء في الاهتمامات أو في الأطر النظرية.

(1) على سبيل المثال جدلها حول مجتمع الباحثين في كتابهم:

Akbar S. Ahmed, *Milenium and Charisma Among Pathars: A Critical Essay in Social Anthropology*, London: Routledge and Kegan Paul, 1976.

وكذلك كتاب:

Akbar S. Ahmed, *Pukthun Economy and Society: Traditional Structure and Economic Development in a Tribal Society*, London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

وردود فريدريك بارت عليهم:

F. Barth. *Selected Essays of Fredrik Barth: Features of Person and Society in Swat: Collected Essays on Pathars*, Vol II, London: Routledge Paul, 1981.

وكذلك في السياق نفسه يمكننا الإشارة إلى نقد طلال أسد لدراسات اينر كوهين ونقده ونقد عبدالله حمودي لآراء ارنست جيلنر.

المحلية⁽¹⁾. ولقد قدم كل من روبرت فرانيا وجيمس مالاركي مخططاً تاريخياً مماثلاً، على أنهم أضافوا إن وعي الغرب بالشرق الأوسط والعالم الإسلامي كان وعياً تاريخياً بصورة أقوى مما هو عليه الحال بالنسبة للوعي بالمجتمعات الأخرى، فالحروب الصليبية وما سبقها وما لحقها من استعمار شكلت كلها تفاعلات لهذا الوعي⁽²⁾.

ويتضح من هذا السرد الموجز أن الكتابة عن الشرق الأوسط والعالم الإسلامي ذات جذور وتاريخ طويل في الغرب، ومن ثم نتوقع أن تكون الدراسات الانثربولوجية للشرق الأوسط والعالم الإسلامي ركيزة أساسية في التراث العلمي الانثربولوجي، لكننا سندعش إذا ما وجدنا أن الأمر على العكس من ذلك تماماً. فيوضح روبرت فرانيا، قائلاً إن الدراسات الانثربولوجية للشرق الأوسط فشلت في أن يكون لها تأثير هام على الاهتمامات النظرية في حقل الانثربولوجيا، إضافة إلى أنه لم يتطور حوار بناء بين الانثربولوجيين المختصين في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا مع المستشرقين... إضافة إلى أن معظم الدراسات الانثربولوجية التي تمت في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا فشلت عموماً في أن تسترعي اهتمام جمهور العلماء خارج دائرة أولئك المهتمين أنفسهم بدراسة هذه المنطقة... ونجد أن أنتون يكرر نفس الأقوال موضحاً من خلال تجربته الشخصية كعالم انثربولوجي مختص بمنطقة الشرق الأوسط ما يعانيه الحقل من قصور وهامشية داخل المجال، ويدلل على ذلك من خلال اهتمامات الدارسين وما ينشرونه من أبحاث ودراسات والمجلات العلمية التي ينشرون فيها أبحاثهم والأسباب التي دفعتهم لدراسة الشرق الأوسط، وينتهي إلى أن غالبية الباحثين تنحو اهتماماتهم العلمية نحو دراسات تقليدية للقرى والمجتمعات المحلية التي لم يثر نشرها أي حماس أو اهتمام من جانب زملائهم في الحقل. بل إن المجلات التي ينشرون فيها أبحاثهم هي عبارة عن مجلات متخصصة في الشرق الأوسط أو مخصصة للمستشرقين، أما ما نشر من أبحاث في المجلات العلمية المشهورة في الحقل فنادرة. وإذا ما قارنا بعض الدراسات الكلاسيكية التي قام بها بعض الانثربولوجيين في جزر الباسيفيكي أو في مجتمعات

(1) وتقصد بذلك الدراسات الجزئية التي تميل إلى وصف الحالة المدروسة لا إلى تفسير عام للمجتمع والثقافة الإسلامية.

(2) في الواقع يؤكد فرانيا واكلمان وغيرهما - كما يشير أكبر أحمد - أن الدراسات الانثربولوجية تأخذ الدراسات الاستشراقية كمنطلق وأساس للدراسات الانثربولوجية المعاصرة، مما يؤكد ما توصلنا إليه في هذه المقالة من أن

أفريقية مجهولة، فإننا ندهش لآثارها النظرية وما حظيت به من اهتمام مما يجعلنا نؤكد فعلاً على أن الدراسات الأنثروبولوجية لمجتمعات العالم الإسلامي لم تحظ باهتمام الدارسين في الأنثروبولوجيا⁽¹⁾.

ويذكر لنا براين تيرنر إن الدراسات الاجتماعية عموماً لم تتوجه لدراسة الإسلام أو العالم الإسلامي، وإننا نلاحظ عمقاً وندرة في الدراسات الاجتماعية مثلاً عن الإسلام في علم الاجتماع الديني، وتكاد تكون الدراسات الاجتماعية «الرائدة» عن المجتمعات الإسلامية تقل عن عدد أصابع اليدين⁽²⁾. ويؤكد فان نيويينهجنز على أن دراسة الشرق الأوسط اجتماعياً ربما كانت مخاطرة علمية⁽³⁾. ويؤكد أكبر أحمد، وبالذات من خلال جدله مع فريدريك بارت، أن غالبية الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة لا يمكن أن تقيم تقيماً علمياً، فهي لا تفتقر فقط إلى المستوى العلمي العالي وإنما تتميز أيضاً بكونها انطباعية، لونها النظرة المسبقة والعداء للإسلام.

إن هذا العرض يجعلنا نتساءل عن حجم واهتمامات الدراسات الأنثروبولوجية في الشرق الأوسط، قبل أن نناقش الاتجاهات النظرية العامة وهي ما نود أن نتوقف عنده ملياً. وفي الواقع، ربما كانت مهمة عرض الدراسات والاهتمامات الأنثروبولوجية في الشرق الأوسط أو العالم الإسلامي عموماً، ممكنة التقسيم إلى مراجعة للدراسات التي تمت في تقديم إطار عام لدراسة الشرق الأوسط أنثروبولوجياً من خلال جمع شتات الدراسات الفردية وذلك من خلال وضعها في إطار توليفي نوعاً ما، كذلك يمكننا من ناحية أخرى أن نستعرض الدراسات الفردية على حدة ونخرج من خلال تبويبها ودراستها، بالخطوط العريضة أو الاتجاهات للدراسات الأنثروبولوجية عن المنطقة.

الخطاب الأنثروبولوجي المعاصر يقدم شكلاً جديداً للاستشراق، بعد تدهور هذا الحقل وأزمة الشرعية التي يعيشها.

(1) انظر مقالة روبرت فرانكا ومالاركي R. Fernea and James Malarkey

"Anthropology of the Middle East and North Africa, A Critical Assessment", Annual Review of Anthropology, 4, 1976, pp. 193 - 206.

(2) انظر كتاب براين تيرنر Bryan S. Turner, Weber and Islam: A Critical Study, London Routledge and Kegan Paul, 1974, pp. 1 - 2. (ترجم كاتب المقال الكتاب إلى العربية، وصدر بجدة عام 1990).

(3) انظر كتاب فان نيويينهجنز:

Van Nieuwehuize: Sociology of the Middle East, Leiden: E. J. Brill, 1971, pp. XI - XIII.

وعلى وجه الخصوص إشارته لما قاله كمال كاربات.

فبالنسبة للاتجاه الأول، هناك العديد من الكتب التي حاولت أن تقوم بمهمة إيجاد إطار أنثروبولوجي عام لدراسة الشرق الأوسط بدءاً بكتاب ليفي «البيئة الاجتماعية في الإسلام»⁽¹⁾ والذي ربما لم تعد له أهمية سوى الأهمية التاريخية وكتاب فان نيويهنجنز «علم اجتماع الشرق الأوسط» والذي على الرغم من اهتمامه بسائر أقطار المنطقة في فصولٍ مستقلة أحياناً وموسوعيته إلا أنه لم يحظ بالاهتمام المرغوب. على أنه ربما كانت كتب كل من ريفائيل باتاي «المجتمع والثقافة والتغير في الشرق الأوسط» وجون جولد «الشرق الأوسط من منظور أنثروبولوجي» وكتاب ديل إيكلمان «الشرق الأوسط من منهج أنثروبولوجي» من أبرز المراجع المستخدمة في الجامعات الغربية. وقبل أن نستعرض باختصار، اهتمامات هذه الكتب ينبغي علينا أن نذكر بأن بعض الجغرافيين والمستشرقين قدموا أيضاً عروضاً مسحية عامة لمنطقة الشرق الأوسط حاولوا فيها الاستعانة والاستفادة مما قدمته الدراسات الفردية.

يدرس ريفائيل باتاي الشرق الأوسط باعتباره قارة ثقافية مستقلة وذلك من خلال المنظور الفلسفسيائي الذي قدمه كون، فبعد أن يوضح سمات مفهوم المنطقة الثقافية وذلك في شكل حدود إيكولوجية، نجد أنه يدرس المجتمعات الشرق أوسطية باعتبارها تتأرجح بين الحضر والبدو. فيدرس التنظيم العائلي ومكانة المرأة والأخلاق الجنسية عند العرب والزواج من بنات العم، ثم يعرّج على دراسة القبائل في ضوء ما أسماه بالتنظيم المزدوج ثم يدرس القرية وثقافتها والمدينة في الشرق الأوسط. ثم يدرس الدين باعتباره وظيفة اجتماعية تعمل كأداة توجيه وضبط وأداة نفسية. ثم يوجه اهتمامه لدراسة القومية كواحدة من أهم قوى التغير الاجتماعي والثقافي في المنطقة، ويدرس أيضاً ما أسماه بديناميكيات التغريب والعلمنة ومقاومة هذا المدى سواء أكان ذلك في شكل صحوة قومية أو دينية ثم يختم بحثه بالتركيز على مكانة المرأة في المجتمع العربي.

وكتاب باتاي ككتبه الأخرى، كتاب موظف لتحقير العرب ومعاداتهم. فباتاي كتب بعد كتابه هذا، كتابه «العقل العربي» الذي يعيد فيه ما كرسه إجمالاً في كتابه الذي تُرجعه هنا، ليؤكد أن المجتمعات العربية مجتمعات مفككة، منحلة، لا أخلاقية،

Reuben Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge: Cambridge University Press, (1) 1969.

عنقوية، معادية للغرب ترغب بل وتخطط وتعمل على تدمير الحضارة الغربية. والكتاب، كمعظم كتبه، ما هو سوى النقاط خبيث لكل ما يمكن أن يسيء للعرب والإسلام، لذا فإن الكتاب، بسبب روحه التمييزية المتحيزة لم يعمر طويلاً كمرجع للدارسين، على الرغم من تغطيته الواسعة لمعظم الدراسات والبحوث التي قامت عن الشرق الأوسط. وربما كانت صهيونية الباحث، التي طغت على نزعته العلمية هي التي حكمت على كتابه بالهامشية، على أن مخططه العام والدراسات التي رجع إليها أثرت فيما تبعه من كتب، على الرغم من أن باتاي يعتبر من تلاميذ الاستشراق وليس من المتخصصين في الانثربولوجيا حسب علمي⁽¹⁾.

وقدم جون جولك، وهو الانثربولوجي المختص، صورة مسحية أفضل نوعاً وكيفاً وكماً مما قدمه باتاي، فيعزو خصوصية الشرق الأوسط، عموماً إلى ايكولوجية وطبوغرافية المنطقة رابطاً إياها بالثقافة الاجتماعية، من منظور وظيفي مركزاً على المدينة والهوية الوطنية والعرقية والنسق العائلي والشخصية، وكما قدم لنا تحليلاً وظيفياً استفاد من التراث الانثربولوجي لدراسة الدين باعتباره نسقاً ثقافياً، وذلك من خلال التقابل بين «الدين الرسمي» و«الدين الشعبي» معرجاً على دراسة العلمانية سواء السمة كانت في شكل طراز في الحياة اليومية أو في علمانية الدولة وفرضها على المؤسسات. ومما يتميز به كتاب جولك هو أنه كتاب موجه للطلاب أساساً، لذلك نجد أنه يضمن كل فصل قوائم الدراسات والقراءات الإضافية، والكتاب بصورة عامة هو عبارة عن محاولة لتقديم مسح تقويمي للتراث العلمي إلى حين نشر الكتاب (1976) في شكل لا يخلو من التجانس. ولقد حاول المؤلف أن يقدم، كما ذكرت، منظوراً وظيفياً للانثربولوجيا الشرق الأوسطية، على أنني أزعّم أنه لم يوفق إلى ذلك كثيراً، فعرضه جاء مجزئاً مفككاً، بسبب السمة المسحية التي التزم بها. على أننا حينما نقارنه بكتاب بطي، نجد أنه أولاً يقدم مادة علمية أفضل، وأنه كتب بحس علمي ومسؤولية، فالكتاب متخصص ويكتب من أجل تطوير حقله العلمي وليس من أجل الإساءة المقصودة للعرب والإسلام⁽²⁾.

Raphael Patai, Society, Culture and Change in the Middle East, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

John Gulick, The Middle East: An Anthropological Perspective, California: Goodyear Publishing Co. Inc., 1976.

ويقدم لنا ديل إيكلمان في كتابه «الشرق الأوسط: منهج انثروبولوجي» مسحاً انثروبولوجياً أفضل، كما يقدم لنا سرداً أكثر تجانساً، يغلب فيه، وإن لم يكن بنفس الدرجة التي قدم بها دراساته الميدانية، الانثروبولوجيا الرمزية على طريقة جيرتس، حيث الاهتمام بالمعنى الثقافي للسلوك الاجتماعي وإسباغ معنى ضمني على المؤسسات والأنساق الاجتماعية يحاول الانثروبولوجي أن يجليه ويبرزه ليقدم فهماً أعمق وسبراً أفضل. يقسم إيكلمان كتابه إلى أربعة أقسام، يعالج في القسم الأول التراث الانثروبولوجي في الشرق الأوسط موضحاً المراحل التاريخية التي مر بها هذا التراث العلمي وكيف أنه انتهى إلى الوظيفة، أما القسم الثاني فيدرس ما أسماه بـ «المعنى والمجتمع» حيث درس معنى القبلية عند العرب والاختلافات التي يأخذها مفهوم القبلية في أجزاء العالم العربي، ولقد انتقد النظرية الانقسامية التي سادت معظم الدراسات الوظيفية الغربية القبلية باعتبارها أيديولوجية وتصور مسبق، وهو بذلك يؤكد ارتباطه بمدرسة جيرتس، ثم يدرس معاني العلاقة العائلية وارتباطها بالشخصية وأثار ذلك على أيديولوجية العلاقة بين الذات والجنس والعرقية (الإثنية) ولقد حاول من خلال ما استعرضه أن يخرج بنوع من التصور العلمي للنظام الثقافي في المجتمعات المركبة وذلك من خلال النظرة للعالم والعلاقة به سواء أكان في شكل العلاقة بالله أو بالآخرين. ويعالج القسم الثالث دراسة الدين باعتباره نسقاً ثقافياً يعي معنى الحياة العامة وذلك من خلال عرضه لرؤية الإسلام للعالم والفرق الإسلامية وخاصة الشيعة والتصوف وما يعرف بالمربوطية والإصلاح الديني، وهو في هذا القسم يؤكد أطروحته وأطروحة استاذة جيرتس بوجود نوعين من الإسلام: إسلام رسمي وإسلام شعبي بالإضافة إلى النظر إلى الدين (الإسلام) باعتباره أداة ثقافية تقدم إطاراً ثقافياً يقدم المرجعية للسلوك الاجتماعي ويكسبها من خلال ميكانزمات رموز المعنى الذي إذا ما استطاع الباحث سبره يتمكن من فهم آليات السلوك الاجتماعي ومن ثم يفسرها، وذلك من خلال المنهج التفسيري الذي كان اصطنعه فيبر. أما القسم الأخير فيراجع مسألة المدينة وشكل السلطة والحكومة باعتبارها أدوات التغير، سواء ما يتعلق بتغير الرموز ومن ثم المعاني أم بتغير آليات ووسائل هذه الرموز.

ومن الواضح أن معالجة إيكلمان حاولت أن تقدم صورة أكثر تجانساً واتساقاً، بالإضافة إلى أن هذا التجانس وضع في قالب محدد، يتبع مدرسة بعينها. على أن

محاولة ايكلمان لم تكن ناجحة كل النجاح، وربما كان هذا من حسنات كتابه، الذي يبدو أنه موجه للطلاب في المراحل الجامعية الأولى كمدخل لدراسة الشرق الأوسط انثربولوجياً. فلم يكن كتابه عبارة عن موقف نقدي» للمادة العلمية المتوفرة، بقدر ما كان محاولة «توفيقية» لإقامة وحدة متجانسة بين مادة علمية جمعت من اتجاهات نظرية مختلفة، على أننا نلاحظ أنه وفق لدرجة كبيرة في قولبة هذه المادة العلمية ببراعة ليجعلها تأخذ القالب الذي ذكرناه⁽¹⁾.

وعند مراجعتنا البعض أبرز الكتب المدرسية التي حاولت تقديم الشرق الأوسط انثربولوجياً تبرز لنا ملاحظتان، أولاً أننا نلاحظ تحسناً متدرجاً في الكتابات الأنثربولوجية، من ناحية العرض والكيفية. وثانياً نلاحظ أن الكتابات الانثربولوجية الشمولية عن الشرق الأوسط بدأت تأخذ بالنظريات أو الاتجاهات النظرية في الانثربولوجية، مما سيؤدي في رأينا إلى دخول هذه الجزئية إلى صميم النظرية الانثربولوجيا ويعبر الفجوة التي عانت منها انثربولوجيا الشرق الأوسط والإسلام.

على أننا لو درسنا مقالات المراجعات التي كتبت عن البحوث الانثربولوجية عن الشرق الأوسط وشمال إفريقيا لوجدنا أننا نواجه نفس النقص في عدد هذه المقالات فلا توجد من المراجعات سوى مراجعة أنطون وملحق هارت وميلانمان لها بالإضافة إلى مقالة سويت وجولك. على أننا سنقدم هنا مراجعة إيريك كوهين ومراجعة فرانكا ومالاركي للتعرف على الاتجاهات العامة في الدراسات الميدانية الانثربولوجية عن الشرق الأوسط.

تقدم قراءة إيريك كوهين عن الدراسات الانثربولوجية في الشرق الأوسط مراجعة عامة لأنواع الدراسات الميدانية الانثربولوجية في الشرق الأوسط موضحاً أن هنالك تبايناً في عدد الدراسات حيث وجد أن بعض مناطق الشرق الأوسط حظيت بدراسات أكثر من غيرها، ولقد وجد أن أكثر بلدان الشرق الأوسط دراسة فلسطين المحتلة ولبنان يليها المغرب وتونس ومصر، وأقل البلدان دراسة أقطار شبه جزيرة العرب بصورة عامة. على أن غالبية الباحثين من الأجانب ومن خارج المنطقة نفسها. وتتغير الصورة مع ظهور

Dale Eickelman, The Middle East: An Anthropological Approach, New Jersey: Prentice (1) Hall, Inc., 1981.

الانثروبولوجيين المحليين الذين تلقوا تدريباً علمياً في المؤسسات الجامعية الغربية. وتميزت الدراسات التي قدم لها كوهين بأنها اهتمت بدراسة القرى والمدن والقبائل البدوية ولقد ركز بعضها على الجوانب الإيكولوجية والبعض الآخر على عوامل التغير الاجتماعي، ولقد اتبع الباحثون اتجاهات نظرية مختلفة من الوظيفية والبنوية والماركسية والتفاعلية وغيرها⁽¹⁾.

ولقد ركز كوهين في قراءته على دراسة موضوع العلاقات الاثنية ووجد أن غالبية الدراسات فيما يختص بموضوع هذه العلاقة قد قامت في إسرائيل، وعلى الرغم من أن الدراسات الإثنية في بلدان الشرق الأوسط ليست بالعديدة إلا أن هنالك عدداً لا بأس به تمت مراجعته. ولاحظ كوهين أن دراسة عملية التغير تعتبر القاسم المشترك بين غالبية الدراسات الانثروبولوجية. وقد وجد أن من أهم قوى التغير الاجتماعي في الشرق الأوسط عملية الاندماج، أو انحسار المجتمع المحلي في إطار المجتمع العام. ولقد وجد من خلال مراجعته للتراث العلمي للمنطقة أن هنالك ثلاثة أنواع رئيسية من قوى الاندماج هي: قوى اقتصادية وأخرى إدارية وسياسية. أما بالنسبة للقوى الاتصالية فإن غالبية الدراسات تشير إلى اتساع دائرة أنظمة الاتصال ووصولها إلى مجتمعات محلية كانت نسبياً معزولة من قبل، ومن أهم هذه الوسائل وسائل الاتصال الجماهيري والمذيع على وجه الخصوص وطرق المواصلات سواء كانت في شكل طرق معبدة أو طائرات. أما قوى الاندماج الاقتصادية فإن الدراسات تشير إلى توسع الأنساق الوطنية والعالمية للإنتاج والتبادل على حساب الأنساق الإيكولوجية الكفافية السابقة ومن أهم الميكانيزمات التي تم بها توسع هذه الأنساق زيادة الطلب على المنتجات والسلع والخدمات الى الأسواق الوطنية والعالمية والسياحة والاستثمارات الأجنبية متعددة الجنسيات والهجرة من اجل العمل. اما القوى الادارية السياسية فإنها تشير الى تغلغل القوى السياسية القومية والبيروقراطية العامة في شؤون المجتمع المحلي وذلك عن طريق ادماج الاهالي في السياسة القومية وذلك بالمشاركة في الروابط والاحزاب السياسية.

ويرى كوهين بعد استعراضه لأهم الاتجاهات البحثية في هذه المجالات أن الدراسات

Eric Cohen, " Recent Anthropological Studies of Middle Eastern Communities and (1) Ethnic Groups" in Annual Review of Anthropology, 1977, (6), pp. 349 - 78.

الميدانية الموجودة لم تنظر بعد إلى عملية التفاعل بين هذه القوى الاندماجية المختلفة والمجتمعات المحلية بصورة دقيقة. كذلك وجد أن ردود الفعل الاجتماعية إزاء قوى الاندماج في المجتمعات المدروسة كما توضحه الدراسات الميدانية يمكن أن ترجع إلى أربعة أنواع من الردود، وذلك من خلال نموذج اقترحه كوهين.

(1) الاستغلال: وذلك في أن يوطن المجتمع المحلي أو الجماعة نفسها لاستغلال الفرص الجديدة المفروضة عليها ويضرب أمثلة على ذلك من دراسات ميدانية.

(2) الخضوع والاستسلام: ويوضح هذا النوع من ردود الفعل رضوخ المجتمع المحلي والجماعة للتناقضات المفروضة عليها بسبب تدخل الحكومة المركزية في الاستقلال التقليدي أو مصادر المعيشة التي عاش عليها المجتمع المحلي. وغالباً ما يكون التسليم أو الرضوخ بعد محاولات للمواجهة ولرفض السلطة المركزية.

(3) الانعزال: وذلك بأن تفرض الجماعة أو المجتمع المحلي الاستفادة من الفرص الجديدة والبقاء على ما كان قائماً وذلك بناء على حسابات ذاتية وجدانية أو ربما بسبب عدم ثقتها بالجديد وتفضيلها للقديم أو لشعورها بأن هويتها وكيانها يقابل تهديداً.

(4) المعارضة: وذلك بأن يعارض المجتمع المحلي التدخل في حقوقه وحياته التقليدية أو التدخل في مصادر معيشته سياسياً وفي حالات متطرفة عن طريق الصراع المسلح.

ولقد قدم كوهين أمثلة ميدانية تمت فعلاً على كل واحد من ردود الفعل هذه، وهو يرى أن عملية الاندماج يمكن أن تدرس على ثلاثة مستويات متميزة: المستوى الاقليمي والقومي والدولي. وغالباً ما يهتم علماء الانثربولوجيا والاجتماع بالمستوى القومي والاقليمي على أن بعضهم اهتم بالمستوى الدولي سواء كان في شكل هجرة أو سياحة. ويرى كوهين أن دراسة عملية الاندماج وردود الفعل المصاحبة تؤدي إلى التعرف على نماذج التغير الاجتماعي في المجتمعات المحلية والمجتمعات الشرق اوسطية بصورة عامة، مع انه يرى أن العلاقة بين قوى الاندماج وعملية التغير بصورة عامة بسيطة للفهم، فالتغير ليس بالضرورة ذا اتجاه واحد. وبناءً على ما وجدته في الدراسة الميدانية فإنه يمكن افتراض العديد من النتائج العامة، والتي من أهمها:

1 - ليس بالضرورة أن يؤدي انفتاح المجتمع المحلي على غيره من المجتمعات أن يتغير داخلياً.

2 - ربما تؤدي عملية الانفتاح على الآخرين والتوسع في حقل أو مجال الفرص المتاحة إلى زيادة ارتباط المجتمع المحلي بالإطار العام للمجتمع، وربما أدى الانكماش في حقل أو مجال الفرص المتاحة إلى العكس، مما سيؤدي إلى تغيرات جديدة في التنظيم الداخلي للمجتمع المحلي مما يضعف بالضرورة عصبية ووحدة التقليدية.

3 - إن تأثيرات قوى الاندماج غالباً ما تكون متجانسة في تأثيرها على المجتمعات المختلفة المكونة للمجتمع المحلي، بالإضافة إلى تجانس تأثيرها على ردود الفعل المجتمعية لها مما يجعلها عوامل هامة لفهم عملية التغير، على أنه ربما كان لبعض أنواع القوى الخارجية تأثير تفاضلي على بعض المجتمعات ذات الطوائف أو الأعراف المختلفة.

4 - تلعب الميكانيزمات الخاصة التي تتوسط تأثير قوى الاندماج على المجتمع المحلي وتربطه بالمجتمع الكبير دوراً هاماً في المحافظة أو على الأقل تهدئة عجلة وسرعة التغير وآثار ذلك على البناء الاجتماعي ذاته.

وبعد أن استعرض كوهين قوى التغير الاجتماعي ركّز على ثلاث عمليات باعتبارها أهم ما يحدد التغير في الشرق الأوسط، كما توضحه الدراسات الميدانية وهذه العمليات هي:

1 - الحزبية: فهو يرى أن من السمات المميزة للتغيرات الاجتماعية الحديثة هو أن الولاءات التقليدية (العصبيات) أصبحت تفقد قوتها، ولم تعد الحزازات التي كانت في الغالب تقوم بين أسرتين أو أكثر والتي تأخذ وقتاً طويلاً حتى تندمل المآسي والتي ربما تأخذ أكثر من جيل، لتحل محلها الحزبية الدائمة التغير والتي تقوم على المصالح التي تقيمها الأطراف المختلفة بحسب مصلحتها بصورة عقلانية. وغالباً ما تقوم الحزبية على أساس تنظيمات بيروقراطية عقلانية على عكس ما كانت عليه العلاقة التقليدية التي تقوم أساساً على القرابة.

2 - علاقات السيد والعملاء الأتباع: وهي في الواقع الصورة الحديثة للعلاقات

التقليدية التي كانت قائمة بين الاقطاعي أو النبيل والجماعات أو الأفراد المسيطر عليهم. ويرى كوهين أن هناك تصدعاً واضحاً في أشكال الوصاية التقليدية، فلم يعد شيخ القبيلة أو الزعيم التقليدي هو النموذج المسيطر وإنما حلت محله أشكال وعلاقات عديدة متنوعة تغلب عليها أشكال العلاقة السياسية التي تسيطر على المجتمعات الحديثة، حيث بدأت تظهر علاقة الحزب العميل بدلاً من السيد - العميل. على أن هذه التغيرات ليست متساوية أو بصورة واحدة في المجتمعات الشرق أوسطية.

3- النخبة: ويوضح كوهين أنه مما تميزت به المجتمعات الشرق الأوسط التقليدية بأنها غالباً ما تقسم إلى مجموعات العامة والنبلاء، على أن النبلاء قد يكونون نبلاء سلطة وجاه فقط وربما أضافوا إلى ذلك نسباً يصل إلى النبي ﷺ. أما في ضوء التغيرات الاجتماعية فإننا نلاحظ تغيرات طبقية عديدة وبروز نخبة ثقافية وسياسية واجتماعية حديثة، خاصة في المدن.

وبعد أن عالج كوهين هذه الأبعاد أوضح أن العلاقة بين المجموعات الاثنية متغير، خاصة أن قوى الاندماج والتغيرات الاجتماعية وقواها والتغيرات في نوعية العلاقات بين أفراد المجتمع المتحولة من العلاقات التقليدية إلى العلاقات القائمة على العقلانية والمصالح المشتركة، على أن هذه العلاقات المتغيرة ربما أكدت على الهوية المتميزة لأفراد المجموعات الاجتماعية المختلفة.

ويختتم كوهين مراجعته بملاحظات منهجية فيلاحظ أن البحوث الميدانية في دراسة الشرق الأوسط غير منتظمة حيث نجد أن هنالك مجتمعات قامت فيها دراسات عديدة بينما لا توجد دراسات تذكر عن مناطق أخرى. إضافة إلى أن هنالك فجوات بحثية فمثلاً لا توجد دراسات ميدانية يكون فيها المجتمع المحلي رافضاً لقوى الاندماج. كذلك يلاحظ أن الدراسات تباينت واختلفت في اهتمامها وتوجيهاتها بل ومناهجها ومنطلقاتها النظرية، ويرى كوهين أن الدراسات الميدانية عن الشرق الأوسط لم تحظ بنوع من التجانس النظري. وركزت غالبية الدراسات على دراسة المجتمعات المحلية مع إغفال العلاقة أو الرابطة بين الجماعات المختلفة في النسق الايكولوجي في المنطقة، إضافة إلى انعدام ربط المجتمعات المحلية بالمجتمع الكبير. وحالة توجه الدراسات، في رأي كوهين، إنما هو بحسب ما هو سائد من موضوعات في حقل الانثربولوجيا وليس على

أساس ما تفرزه المنطقة من قضايا أو مشاكل نظرية. وعلى الرغم من أهمية التاريخ في تشكيل المنطقة وثقافتها فإن كوهين يرى بأن الدراسات الدياكرونية قليلة جداً، على الرغم من الحاجة الماسة لها. كذلك غياب التوجيهات المقارنة في دراسات الشرق الأوسط⁽¹⁾.

ويقدم روبرت فرانيا وجيمس مالاركي مسحاً تقييمياً للدراسات الانثروبولوجية التي أجريت على الشرق الأوسط وشمال أفريقيا أسمياه تقييماً نقدياً. ويبدأ مسحهما هذا بتقديم تقويم عام لمجال الدراسات الانثروبولوجية في العالم العربي والقول بأن الدراسات الانثروبولوجية الخاصة بمنطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا فشلت في إثراء التراث العلمي الانثروبولوجي وذلك لأسباب بنائية أهمها افتقاد توجه نظري لدى الباحثين وعدم قيام حوار بناء بين المشتغلين بالانثروبولوجيا والمستشرقين القائمين بنفس الجهود العلمية، إضافة إلى البعد التأريخي، الذي يعرفونه بشيء من التفصيل والذي يريان أنه أصبح وشكلاً بل ووجه الصورة العامة للشرق الأوسط وشمال أفريقيا وطريقة التعامل معهما سواء على المستوى العلمي النظري أو التعامل الواقعي. وهما يريان أن هذه الخلفية التاريخية كانت، في تطورها، حاجزاً يحول دون فهم العالم العربي والإسلام بصورة مباشرة وغير متحيزة، فالحروب الصليبية والعداء الأعمى للإسلام والعرب والكتابات المضللة التي تفتقت عنها مخيلات بعض الرحالة وبعض العقد النفسية والثقافية انعكست في شكل تصورات عكسية سلبية للعالم العربي والإسلام. ولقد كان من نتاجها العنف المسلح في شكل استعمار مباشر للعالم العربي المسلم، ولقد لعبت الكتابات العلمية والشعبية عن العالم العربي والإسلامي دوراً بارزاً لتسويق هذه التناقضات ولتبريرها، كذلك يعرضان التشويهات التي حدثت في دراسة المجتمعات العربية المسلمة بسبب المناهج الغربية من وظيفية وماركسية وخلافها، وذلك عن طريق تكريسها لقيام حواجز بين المجتمع والثقافة المدروسة والأطر النظرية المتبناة لدراساتها⁽²⁾.

(1) يقدم اريك كوهين نموذجاً للدراسات الانثروبولوجية الخادمة للهيمنة الاستعمارية الصهيونية وهذا يؤكد استمرارية صلاحية بل وفعالية العلوم الاجتماعية لمساعدة وتوجيه السياسة الإدارية في المجتمعات الاستعمارية.

(2) انظر مقالة فرانيا ومالاركي، مرجع سابق، وهي مقالة في نظرنا تحاول أن تقدم مسحاً متعاطفاً نوعاً ما مع المجتمعات والثقافة العربية ونوعاً من التفهم.

ولقد اختار الباحثان مسألة الزواج من ابنة العم، وهو نوع من الزواج يُرى أنه خاص بالعالم العربي المسلم، للبرهنة على نقدهم السابق الذكر. فلقد نظر بعض الانثربولوجيين إلى نظام العرب في الزواج من بنات العم باعتباره جزءاً من عملية سفاح المحارم، على أن بعضهم نظر إلى المسألة من حيث ارتباطها بنسق الزواج الداخلي ومن ثم النظر إليه باعتباره جزءاً من نسق ولاء، أو وسيلة للحفاظ على الثروة والنساء داخل القرابة. ومن هذه المنطلقات التفسيرية الخارجية قام تراث انثربولوجي يحلل ويشرح الزواج من ابنة العم من خلال منظورات ثلاثة:

(1) من خلال منظور فيلولوجي تاريخي يرى أن زواج ابنة العم يشكل بعض بقايا قواعد الإرث الجاهلية ويمثل هذا الرأي روبرتسون سميث.

(2) أما مورفي وكسدان فإنهما يفسران الزواج من ابنة العم على أساس بعض التحليلات البنائية التي تأخذ الحياة البدوية واحتياجاتها باعتبارها السبب المباشر لقيام هذه الظاهرة.

(3) أما بارث وغيره فإنهم يرون أن سبب الظاهرة يعود إلى مشاكل ايكولوجية واقتصادية وسياسية سياقية معينة.

وإذا ما نظرنا إلى الدراسات الانثربولوجية فإننا نجد أنها وإن اعتمدت على واحدة من هذه المنظورات النظرية إلا أنها فضّلتها بحسب المجتمع المحلي المدروس والنظرية التي يتبعها الباحث، لذا فإن بعضهم نظر للزواج من ابنة العم باعتباره عملية توريث وحفاظ للثروة أو باعتباره نظاماً يقوم بوظيفة هامة في النسق الاجتماعي أو باعتباره وسيلة لحل بعض المشاكل التي تواجه المجتمع المحلي أو حتى باعتباره تمثيلاً رمزياً لوحدة وشرف المجتمع المحلي. وهكذا نجد أن الكثير من الجهود العلمية بذلت لدراسة هذه المسألة الفرعية لتزيد من حجب الصورة الكلية للمجتمع العربي المسلم. بل وتجراً البعض إلى رد أو تقليص كافة الظواهر الاجتماعية والثقافية في المجتمع العربي المسلم إلى مسألة الزواج من ابنة العم، دون الحاجة إلى معرفة مدى انتشاره وبين من ومتى؟ إضافة إلى ذلك تجاهل التفسيرات الاجتماعية والمياريّة التي قد يقدمها الفاعلون الاجتماعيون، وربما لا نبالغ في القول أن ما كتبه ناديا أبو زهرة حول الموضوع قد تمّ فيه تجاهل وجهة نظر المعيارية الإسلامية (الشرع) ووجهة نظر الأهالي. والغريب في الأمر أن مسألة الزواج

بأبنة العم قد نظر إليها باعتبارها قضية تؤكد على دونية المرأة أو استعباد الرجل لها!

ثم بعد ذلك يستعرض الباحثان اهتمام الباحثين العرب والفرنسيين بمسألة الحداثة والأصالة والتأكيد على الخصوصية أو الذاتية الاجتماعية. وذلك بأخذ البعد الديكروني أو التاريخي في أبحاثهم. ويتساءل الباحثان عن أسباب هذا الاهتمام ليوضحا أن هذا الاهتمام يعكس في الواقع توجهات نظرية حديثة من ناحية بالإضافة إلى ما يمكن أن ينتج من ثراء علمي لفهم وتحليل وتفسير العديد من الظواهر الثقافية ومن خلال إبراز البعد الرمزي فيها. وللتدليل على رأيهم هذا يقدمان العديد من الأمثلة من الدراسات الاثنوجرافية الفرنسية، وربما كانت دراسات جاك بيرك نموذجاً فذاً في هذا الاتجاه. ويرى الباحثين أن ما يقوم به جيرتس في أبحاثه يشكل استمرارية لهذا الاتجاه، كما سنفصل لاحقاً، على أن الباحثين يقدمان الأمثلة العديدة في مدى براعة وقدرة الباحثين الفرنسيين في استخدام الرموز والأساطير والقصص الشعبية وكافة المأثورات الشعبية للتغلغل في نفسية المجتمعات المدروسة لفك رموزها ومن ثم فهمها. ومن أجل إقامة مقارنة مع الدراسات والأبحاث التي أجريت عن زواج ابنة العم يقدم الباحثان أمثلة عديدة عن الدراسات الاثنوجرافية الفرنسية، عن علاقة الرجل بالمرأة في المجتمعات العربية المسلمة وذلك عن طريق استخدام التحليل البنيوي للدلالات والرموز الاجتماعية التي يمكن دراستها من المأثورات الشعبية والحرفات والقصص، وبطبيعة الحال يظهر هنا وبصورة مباشرة تأثير ليفي شتراوس ويختتم الباحثان مسحهما بالالتفات للخطاب الاثنوجرافي نفسه، على أنهما ركّزا على الخطاب الاثنوجرافي الفرنسي آخذين على وجه الخصوص ليفي شتراوس وجاك بيرك متوسعين بضرب المثال من خلال دراسة دوفيجنو لقرية شبيكة تونسية موضحين كيف أن الباحث حاول الاستعاضة عن لغة العلوم الاجتماعية التي يراها عائقاً يحول دون دراسة مجتمع القرية بالتركيز على ما أسماه بعلم اجتماع المسرح أو بالأصح الرموز المسرحية لكافة القوى الفاعلة أثناء عملية شرح وتفسير ما يجري في قرية شبيكة. وسنرى لاحقاً أن هذا الخطاب الدرامي سيكون مثار نقد نفسه. إن الخطاب الدرامي يقدم التخيل والرمزي كإطار لفهم الواقعي والمعاش، ويقدم الأسطورة والواقع ومقابلتهما كأداة ومحاولة لفك رموز المجتمع، وهذا النوع من الخطاب يبرز الباحث بصفته مبدعاً وفاعلاً لا باعتباره مراقباً محايداً. بالإضافة إلى أنه، أي الباحث، يتحول إلى كاتب نص مسرحي غالباً ما يكون فيه الأهالي مجرد شخصيات أو

شخص لا حول لها ولا قوة، يتحولون إلى دمي خرساء تنتظر من يضع على شفاهها آراءها وأفكارها⁽¹⁾.

تميزت مراجعات ايريك كوهين وفرانيا ومالاركي بأنها مراجعات حاول فيها أصحابها أن يلجوا علم الدراسات الانثربولوجية الخاصة بالشرق الأوسط من خلال الدراسات الميدانية التي اهتم بها الدارسون. وهذا الاهتمام الجزئي - الميكروانثربولوجيا - اهتمام مهم إذا كان يقدم رؤية أكبر، بمعنى إذا كان يعكس تصوراً نظرياً للمجتمع الإسلامي أو النظرة إليه، صحيح أن بعض هذه الدراسات تقوم على ذلك لكنها لا تقوم في ركائزها النظرية بصورة واضحة على نظرة شمولية كلية، كما هو الحال فيما سنعرضه بعد قليل من دراسات. ومن محاسن مراجع فرانيا ومالاركي مراجعتها للإسهامات الفرنسية التي تقدم اختلافاً نوعياً في توجهاتها ومعالجتها لمفهوم الدراسة الانثوجرافية للعالم العربي المسلم⁽²⁾.

وربما يكون علينا بعد استعراضنا للدراسات التي قدم فيها الباحثون مراجعات موسعة للتراث الانثربولوجي الميداني أن نتحول في اهتمامنا إلى مراجعة الأطر العلمية الماكروانثربولوجية - أي الأطر الأنثربولوجية الشمولية والكليلية - التي درست الإسلام باعتباره الإطار الأشمل لكافة الممارسات الثقافية التي تجري على ساحة المجتمع العربي المسلم. وستتوسل في مراجعتنا هذه بالإطار المهني الذي قدمه طلال أسد في دراسته «فكرة انثربولوجيا الإسلام»⁽³⁾. يرى طلال أسد أن الإجابة على السؤال: ما هو، على وجه الدقة، المقصود بأنثربولوجيا الإسلام؟ التي يطلقها العديد من الباحثين الغربيين

(1) سنعالج هذا الموضوع عند استعراضنا للخطاب الانثربولوجي المعاصر وسنأخذ خطاب جيرتس وجيلنر كأمثلة على ذلك فيما سيلي من صفحات هذه المقالة.

(2) في الواقع يظهر الفرنسيون رغبة في استخدام مناهج ونظريات حديثة غالباً ما تميزت بها الدراسات الفرنسية عامة، في دراسة المجتمعات العربية بالإضافة إلى نشاط واضح في محاولة للفهم من خلال أكثر من مصدر، ويتذكر الكاتب (مؤلف هذه المقالة) أثناء قضائه فترة كأستاذ زائر في باريس كيف أن الاساتذة الفرنسيين يستخدمون المؤلفات الروائية والإبداعية بصورة عامة والموروثات الشعبية وغيرها من المصادر بالإضافة إلى استخدام التحليل النفسي والفلسفة البنيوية والتاريخ وغيرها لدراسة الرموز الاجتماعية للمجتمعات العربية المسلمة مما يقدم أطراً أكثر شمولية لدراسة الثقافة والمجتمع.

(3) Talal Asad. "The Idea of Anthropology of Islam" Lecture Given in Washington, U. S., (3) 1986 (Unpublished).

مؤخراً في شكل كتب ومقالات، تكمن في واحدة من ثلاث إجابات عامة:

- (1) إنه لا يوجد في التحليل النهائي موضوع نظري للأنثروبولوجيا مادته الإسلام.
- (2) إن الإسلام مجرد بطاقة تعريف أو هوية أنثروبولوجية لمجموعة غير متجانسة من الممارسات الثقافية ينعته الإخباريون بالإسلام.
- (3) إن الإسلام عبارة عن شمولية تاريخية متميزة تنظم جوانب مختلفة من الحياة الاجتماعية.

أما بالنسبة للإجابة الأولى فربما كانت مراجعة عبد الحميد الزين «ما بعد الأيدلوجيا واللاهوت: البحث عن أنثروبولوجيا الإسلام»⁽¹⁾ تقدم الاجابة المعيارية لهذا النوع من التصور، فيقدم الزين في مراجعته هذه تصوراً ابستمولوجياً يقدم فيه موقف الأنثروبولوجيا (المعاشي) وموقف علم الكلام «اللاهوت» (المعياري) في موقفين متقابلين حول الإسلام وذلك في محاولة للإجابة على كل ما يتعلق بطبيعة الإنسان والله والعالم. ويرى أن هذين الموقفين على اختلافهما يمكن أن يقدماً تحليلاً للحياة الدينية. ويقدم عرضه للموقف الأنثروبولوجي على أساس خمس دراسات أنثروبولوجية يسعى كل واحد منها أن يقدم صورة عن شمولية الإسلام، وإن كانت حدية أو أحادية وهذه الدراسات هي من مثل أعمال جيرتس وكاربانزانو وبوجري وجليسنان واكلمان.

أما جيرتس، فهو في الواقع واحد من أبرز الأنثروبولوجيين المعاصرين ويقدم إطاراً نظرياً ومنهجية بل ومدرسة لها تلاميذها ومريدها. ويقدم كتابه الإسلام⁽²⁾ Islam Observed أطروحة نظرية لعبت دوراً بارزاً في العديد من الدراسات التي تلتها عن المغرب وأندونيسيا وعن العالم الإسلامي إجمالاً. ففيها يقدم

(1) انظر مقالة عبد الحميد الزين:

Abdul Hamid el - Zein, "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam", Annual Review of Anthropology, 1977 (6), pp. 227 - 54.

(2) انظر كتاب كليفورد جيرتس:

Cliford Geertz, Islam Observed; Religious Developments in Morocco and Indonesia, New Haven: Yale University Press, 1968.

وقد ترجمه كاتب المقال إلى العربية، ونشر ببيروت عام 1993 بدار المنتخب العربي.

جيرتس من خلال توليفة مثالية، تشبه لحدّما طريقة فيبر في نماذجه المثالية، صورة أسطورية لشخصيتين اسطورتين من المغرب (اليوسي) وأندونيسيا (كالجيكا). ويحاول جيرتس من خلال تجسيده لهاتين الاسطورتين تقديم ما عرف بإسلام اندونيسيا وإسلام المغرب. ويرى أن مما ميز إسلام المغرب أنه يتكون من مجتمعين متميزين، مجتمع المخزن (الذي تسيطر عليه الدولة) ومجتمع السبية (الذي تسيطر عليه القبائل)، ويتميز كل من هذين المجتمعين بسمات وخصائص اجتماعية وثقافية ودينية، فمجتمع المخزن مجتمع تراتبي طبقي يسيطر عليه دين الفقهاء وغلبة النصوص على عكس مجتمع السبية الذي تميز بأنه مجتمع لا طبقي تحكمه الأعراف ويكون الدين فيه للولي الذي تميز بالكرامات والخوارق. على أن إسلام المغرب - في نظر جيرتس - وعلى الرغم من ازدواجيته، إسلام يميل إلى الممارسات الطقوسية والعنف والمحافظة على الأشكال الخارجية. ويرى جيرتس أن الولي وخاصة في حالة اليوسي يشكل المعبر الأساسي لعملية التغير وتشكيل المجتمع. ويقدم جيرتس المعارضة أو المقابلة، التي تميل إلى الأسطورية، بين الحسن اليوسي، ومولاي إدريس (ملك المغرب آنذاك). يتمثل فيها انتصار اليوسي بجمعه بين السلطة الروحية واعتراف السلطة الزمنية به، بل وإعطائه حق النسب الشريف.

وفي المقابل نواجه صورة كالجيكا، الولي الأندونيسي الباطني المتأمل الذي يجسد الباطنية الجاوية والذي عن طريق تأمله وصفاته ونظراته الظواهرية للحياة والكون يمثل إسلام اندونيسيا الباطني المتأمل الذي يعنى بالرمز ويواجه في المقابل مملكة جاوه، المملكة المسرح التي يقوم فيها دور الدولة في الإعداد والتنسيق للاحتفالات والممارسات والطقوس الشعائرية العامة للتأكيد على رمزية المجتمع وكيف أن كالجيكا من خلال تعمقه وبعده الثاقب استطاع أن يحول الإسلام الظاهري، إلى إسلام تأملي.

وبعد أن أسطر جيرتس هاتين الشخصيتين حولهما إلى نماذج لكل التغيرات الدينية التي قد تأخذ أشكالا سياسية أو اجتماعية أو ثقافية في هذين البلدين ويعرض جيرتس في الواقع محمد الخامس وأحمد سوكارنو، اللذين يرى أنهما يمثلان محصلة لشخصية اليوسي ومولاي إدريس في ما يخص الأول وكالجيكا والمهراجا في حالة الثاني.

إن النظرة التحليلية التي يقدم بها جيرتس الظواهر الإنسانية باعتبارها رموزاً ثقافية

تعكس طريقة تفاعل الإنسان مع بيئته والآخرين وسبر هذه الرموز يمكننا من فهم وتفسير النسق الثقافي بعمومه. أي أن جيرتس يميل إلى الاهتمام بالذاتي والتجربة المباشرة والفكر الرمزي ويعطيه جل اهتمامه ويقدم على أساس ذلك كله تحليله للنسق الثقافي، فهي، أي الرموز، تحمل في طياتها تعاريف الفاعلين الاجتماعيين دايكرونياً، فالإنسان يولد في عالم معانيه قائمة وعليه أن يتعلمها ليستطيع التعايش معها في بيئته. ومن منطلق هذا الإطار يرى جيرتس أن هنالك إسلامات وليس إسلاماً واحداً وأن كل واحد من هذه الإسلامات يعكس الخصوصية الرمزية الثقافية وتجربة معتنقيه التاريخية. وهو يرى أن الدين نتاج بعدين من أبعاد التجربة الواقعية رؤية العالم والنظرة للحياة ودينامياتها. ففي كل ثقافة، نجد أن الأفكار والصور والمفاهيم الجماعية لرؤية العالم تؤسس الواقع الأساسي للطبيعة والنفس والمجتمع وهو ما يعرف بحقيقة الوجود الفعلي، وتقدم النظرة للحياة ودينامياتها الجانب التقييمي للوجود، بمعنى أنها تعبر عن الشخصية أو اللحن أو الأسلوب المرغوب ونوعية الحياة الاجتماعية والثقافية المرغوبة. ذلك لأنها تهتم بالطريقة التي تعمل بها الأشياء بصورة جيدة. وتؤكد بذلك رؤية العالم والنظرة للحياة أو القيم ونظام الوجود العام.

وعلى الرغم من تأكيد جيرتس على خصوصية وتاريخية هذه التجارب الدينية، إلا أننا نجد، وعلى عكس افتراضاته، يتحدث عن هذه المجتمعات بصورة جماعية باعتبارها إسلامية أو يتحدث عن الوعي والإصلاح الإسلامي. وبذلك فإن الوحدة التي يفترضها للظواهر الدينية تبرز كنتيجة لافتراضات عن الوجود الإنساني. فبالنسبة لجيرتس، الواقع الإنساني في أكثر مستوياته الأساسية يظهر في شكلٍ موحد متحد، ذلك لأنها تشمل الشروط الكونية للذات أو الكينونة.

أما كاربانزانو فإنه في دراسته لطريقة الحمادشة في إسلام المغرب⁽¹⁾ لا يعامل الثقافة باعتبارها تفسيراً وجدانياً لتجربة شخصية وإنما على أساس أنها تعبير لا واعٍ من المنظور الفرويدي؛ فتصبح كافة المعاني المعروفة الواعية والمقبولة والتي تشكل الثقافة اعتباطية ووهمية وتكمن حقيقتها في أنها تحد وتضبط اجتماعياً الغرائز المكبوتة وصراعات

Vincent Crapanzano, The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry, Berkeley: (1) University of California Press, 1973.

النفس، ومن ثم يفهم الإسلام على أساس أنه تجربة دينية ثقافية ومن ثم يشكل تمثيلاً تاريخياً لهذه التوترات الكامنة. وعلى مستوى وعي المعنى فإن التعابير المختلفة للإسلام لا تعتبر واقعاً ثقافياً مختلفاً وإنما على أساس أنها أيديولوجيات ذات ارتباط تاريخي أو على أساس أنها تخيلات قامت على واقع محدد. أي أن «الحقيقة المطلقة» تكمن في القطاع اللاواعي للنفس البشرية سواء في الإسلام أو في كافة الأديان.

ويظهر كاربانزانو من خلال دراسته لطريقة صوفية مغربية كيف أن تعبير ورموز هذه الطريقة الصوفية تعتبر أداة لحل بعض الصراعات النفسية والتي تظهر في شكل علاقات متبادلة في البناء الاجتماعي والقيم والأدوار التي يقوم بها أفراد الطريقة. وبالذات التنفيس عن العلاقة بين الذكر والأنثى وأنماط التسلط الذكوري بالذات في العلاقة الأبوية والتي هي في نظره مما يتميز به المجتمع العربي المغربي. فيفترض كاربانزانو الافتراضات الفرويدية عن التوترات الجنسية والافتراض الانثوجرافي الذي يعني تقابلاً مبسطاً وجازماً بين السيطرة والخضوع أو الاستسلام في العلاقة بين الذكر والأنثى (العرب). بمعنى أن كاربانزانو من خلال تحليله الفرويدي للقطاعات اللاواعية، يحاول تحديد معنى التجربة الأولى في الافتراضات الأساسية عن الإنسان والوعي والتاريخ. فالإنسان رهين عالم لم يخلقه، وكل جهوده للهروب منه مقدر لها سلفاً للفشل. ومن وجهة النظر هذه يصبح التأريخ والتغير مجرد أوهام، ومن ثم تصبح التجربة الصوفية الدينية عبارة عن ميكانيزمات لتغطية وتجنب الحقيقة الرئيسية للتجربة الأولى. أي أن الدين (هنا الإسلام أو بالأصح واحدة من واجهات الإسلام) يصبح مجرد أداة رمزية تنفيسية للتوترات النفسية ووسيلة لمواجهة واقع اجتماعي أو ثقافي قاهر.

وتقدم دراسة عبدالله بوجري في معابنتها لمدينة حريضة بحضرموت البناء الطبقي والنخبة الدينية بصفة خاصة⁽¹⁾، المعروفة بالسادة، وكيف أن هذه النخبة تستخدم فكرة النسب الشريف (الانتساب إلى النبي ﷺ). فيرى السادة أنهم بسبب نسبهم قد ورثوا الإسلام الحقيقي، ومن خلال هذا الاعتقاد فإنهم فرضوا أيديولوجية دينية مكتتهم بسبب ضوابط اجتماعية وسياسية من السيطرة على المجموعات الاجتماعية الأخرى. ولقد

(1) انظر دراسة عبدالله بوجري: Abdulla Bujra, The Politics of Stratification; A Study of Political Change in a South Arabian Town, Oxford: The Clarendon Press, 1971.

تمكنوا بسبب هذه السلطة الدينية أن يلعبوا وبصورة مستمرة دور الوسيط في حل النزاعات المستمرة القائمة بين القبائل (القوة العسكرية في ذلك المجتمع) ويؤسسوا أضرحة كمزارات في البلدان بحيث يتمكن أبناء القبائل أن يتقابلوا ويجتمعوا بسلام. ولقد استطاع السادة، كما يرى بوجري، بسبب سلطتهم الدينية على امتيازات اقتصادية واجتماعية وطرق ضوابط اجتماعية عديدة من أهمها عملية الكفاءة في الزواج معتمدين على أيولوجية دينية، استطاعوا من خلال هذه الأيدولوجية أن يكرسوا ويؤكدوا لأنفسهم قوة سياسية وامتيازات اجتماعية وتفوق اقتصادي لم يترك أمام المجموعات الاجتماعية الأخرى خياراً سوى الهجرة إلى مجتمع جديد لا يكون للسادة فيه سيطرة بحيث يستطيع هؤلاء أن يحققوا حراكاً اجتماعياً - أو التغير السياسي الراديكالي والذي غالباً ما يكون في شكل ثورة أو تغير سياسي خارجي. ويرى بوجري أن التغير الحقيقي لا يمكن أن يتم إلا عن طريق تغير البناء الاقتصادي بأي وسيلة كانت، بمعنى أن بوجري يرى الإسلام (الإسلام في حضرموت) عبارة عن مجموعة من الأفكار التي خلقتها نخبة اجتماعية وصدقها الجماهير، بحيث استطاعت النخبة الدينية أن تفرض سلطتها وتستغل الطبقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، أي أن الرموز الدينية، في تحليل بوجري، هي وسائل واعية للوصول إلى أهداف سياسية واقتصادية محددة. مما يجعل بوجري يتساءل عن أهمية الظواهر الدينية في خلق عالم له معنى، مفضلاً التفسير الاجتماعي والاقتصادي لتفسير التغير التاريخي ومعنى موقف السادة والرموز الدينية التي يمثلونها داخل نسق ثقافي معين.

ويقدم جلسنان في دراسته لحركة صوفية في مصر، في ظل ولي⁽¹⁾ يرى أنه يمثل الزعامة الكاريزمية، فهو يرى - وإن لم يسلم منهجه من نقد - الولي سيدي سلامة الراضي باعتباره زعيماً له صفات كاريزماتية وجد نفسه في ظل ظروف تاريخية واقتصادية وسياسية معينة، ولقد تمكن الولي سيدي سلامة الراضي من تأسيس طريقة صوفية جديدة تلبي احتياجات الطبقة الوسطى الناشئة وتقدم للطبقة العاملة ما تتطلع إليه وفي الوقت نفسه تقدم للجميع تعبيراً شخصياً للدين. بمعنى أن الولي سيدي سلامة

M. Gilsenan, Saint Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion, Oxford: (1) Clarendon, 1973.

الراضي استطاع، من خلال معرفته بالشريعة وتأكيدده على انتمائه لسلسلة النسب النبوي والطريقة الصوفية، السيطرة على الرموز الدينية لتوجيه العمليات الاجتماعية. فعلى عكس بوجري، الذي يقلص الدين والإسلام، على وجه الخصوص، إلى مجرد أيديولوجية سياسية تستخدم وتستغل القاعدة الاقتصادية الاجتماعية، نجد أن جلسنان يستكشف المعنى الديني عن طريق الكاريزما، ليوجه ويعرف المعنى التاريخي وطبيعة الحياة الاجتماعية. أي أن الدين، في رأي جلسنان، يستخدم لتوجيه عملية التغير الاجتماعي متسربلاً في شكل رموز دينية، هكذا فإن الدين يمكن أن يكون وسيلة لتحقيق أهداف اجتماعية وإنجاز التغير الاجتماعي.

أما إيكلمان⁽¹⁾ فإنه يرى الواقع الاجتماعي وكل الأنساق الثقافية الرمزية بما فيها الدين في حالة تغير مستمر، مما يجعله يصر على أهمية البعدين السنكروني والدايكروني في الوقت نفسه، ففي دراسته للتصوف في المغرب، وذلك بالتركيز على تحليل المربوطية والتي يرى أنها تشكل قوة للتغير في مجتمع نام التناسب فيه بين السلوك الاجتماعي والأنساق الرمزية قوي. ويرى إيكلمان أن تفاعل هذين النسقين يشير إلى أنهما بقيامتهما وغير متوازنين، فهذه العلاقة التماثلية يمكن أن ترى باعتبارها وسيلة رمزية يستغلها الفرد لتحقيق أهدافه ومقاصده الاجتماعية، ليحقق موقعاً اجتماعياً عالمياً أو يبرره وليحقق قوة اجتماعية. أي أنه يرى الدين باعتباره أيديولوجية تتوسط التعارض بين ما هو رمزي وما هو اجتماعي بل ويجب أن تفهم الأيديولوجية نفسها باعتبارها نشاطات اجتماعية يتم الاحتفاظ بها من خلال صيغ مختلفة من التعبير بما فيها الطقوس والممارسات الشعائرية؛ وبذلك فإنه يقلص الدين إلى مجرد أيديولوجية.

أما التراث الديني في رأي عبد الحميد الزين فإنه يتميز بتعدد الفرق والعقائد على المستوى «الرسمي» بل حتى المستوى الأرثوذكسي. فنجد تبايناً واختلافاً في تحديد المقدس، في نظره، فعلى مستوى الجماهيري فإن الدين / النص يتداخل مع السحري الغرائبي، والأساطير والخرافات التي يأخذ نصها شكلاً مقدساً أيضاً. بمعنى أن الدين

Dale Eickelman: Moroccan Islam, Tradition and Society in a Pilgrimage Center, Austin, (1) Texas: University of Texas Press, 1976.

وعنوان الكتاب يقدم الإيحاء الواضح لتوجه الدراسة ومتابعتها لمدرسة جيرتس.

حتى في شكله اللاهوتي تعددي، فهناك ما أسماه باللاهوت الشعبي واللاهوت السوري. بحيث يتم تكريس فكرة تعددية الإسلام، لينتهي عبد الحميد الزين في نهاية مقالته، للإجابة على التساؤل عن موضع الإسلام في الدراسات الأنثروبولوجية، إلى أن «الدين يصبح صنفاً اعتبارياً ليس له بالضرورة وجود موحد محدد، بحيث يتلاشى الإسلام كوحدة تحليلية». أي أن هذه الدراسات لا ترى ضرورة قيام ما يعرف بأنثروبولوجيا الإسلام على اعتبار أن الإسلام، بصفته ديناً، إنما هو مجرد أداة (رمزية / نفسية / سياسية / استراتيجية / أيديولوجية) لتنظيم المجتمع وليس أكثر من ذلك، ومن ثم يتلاشى كوحدة تحليلية في ذاتها.

بطبيعة الحال هذه نتيجة خطيرة، وقراءة تعسفية خارجية، تحاول أن تحرم الإسلام من جوهر الدين من ناحية وتحوله إلى مجرد ظاهرة تاريخية، بالتركيز على ظواهر اجتماعية محددة وربما شاذة باعتبارها الممثل الوحيد للإسلام، دونما اعتبار للطابع العام الجمعي لما يشكل الإسلام. إن هذا ما حاوله جلسنان في كتابه الجديد «اعتبار الإسلام» Recognizing Islam والذي في الواقع يمثل الإجابة الأخرى حول علاقة الأنثروبولوجيا بالإسلام⁽¹⁾.

يقدم جلسنان في كتابه مجموعة غير متجانسة من التصرفات والرموز والمؤسسات تتراوح بين العلماء وطقوس عاشوراء عند الشيعة والتصوف البنغالي والجهاد الإسلامي عند الجزائريين والتغيرات التي قامت في أشكال البناء والأثاث وتصميم المدن ووضع المسلمين إزاء هذه التغيرات بالإضافة إلى الحركات الإسلامية المعاصرة مثل الإخوان المسلمون، ليقدم ما يعتقد أنه اسلاماً من وجهة نظره، فالإسلام في نظره، كما يقول ذلك في بداية كتابه هو «المركز والمحور والمسرح الثقافي والسياسي» لكل ما يجري في المجتمع المسلم. أو بطريقة أخرى إن الدين أو التدين هو المفتاح لفهم هذه السلوكيات - غير

Micheal Gilsenan, Recognizing Islam, London: Croon Helm, N. d. (1)

وفي الواقع يفرض علينا هذا الوضع - كمسلمين - ضرورة إعادة النظر والتقييم للخطاب الأنثروبولوجي المعاصر العام. فنحن نعرف أن الأنثروبولوجيا واستخداماتها العملية التي أعانت القوى التي حاولت بل وسيطرت بالفعل على العالم الإسلامي ومن ثم فإننا لا يمكن أن نكرر أهمية هذا الخطاب العملية وتصبح المسألة هي كيف يمكننا أن نستفيد من هذا الخطاب لصالحنا، أما من الناحية النظرية، فلقد قدم هذا الخطاب تبريراً وتحليلاً مكن من توجيهه وتكوين أطر فكرية للنظر إلينا، ومن ثم فإنه من المهم - هادفين مع أكبر من خلال كتابه: نحو أنثروبولوجيا إسلامية مرجع سابق - لتكوين خطاب أنثروبولوجي يعبر عن وجهة نظر المسلمين ويكون إطاراً للتعرف على الآخر وتقويمه.

المتجانسة ولفهم «عقل العرب» أو المسلمين فالإسلام هو المفتاح لاختراق مغاليت هذه الأسرار ولفهم طبائع هذه المجتمعات والشعوب أو الأمم. بل إنه في رأيه هو ما يمكّننا من إعادة بناء هذه الأشياء غير المتجانسة أو المترابطة.

أي أن جلسنان لا يرى في الإسلام جانبه التجريدي الذي يوجه سلوكيات المسلمين وإنما يرى أن ما يقوم به المسلمين ويرونه إسلاماً هو موضوع ما يمكن أن يسمى بانثربولوجيا الإسلام، على أن نظرة جلسنان هذه لا تقود في النهاية إلى تغييب الإسلام كوحدة تحليلية تصنيفية كما يرى الزين، وإنما ترى الإسلام باعتباره حاصل هذا المزيج غير المتجانس، ولم ألحظ في قراءتي لكتاب جلسنان تصوراً يؤكد على تعددية الإسلام بالمعنى الذي نلاحظه عند الزين أو جيرتس وإنما يرى أن المظاهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية المختلفة إنما تعكس تفسيرات محلية وتصورات خاصة لهذا التشكل المتعدد، أي إن المتعدد هو فضاء واتساع التعاليم الإسلامية وليست إسلامات مختلفة⁽¹⁾.

بطبيعة الحال من الواضح جداً أن لدينا إجابتين؛ لكن الأولى على أهميتها في بعدها التحليلي؛ فإن انعدام خصوصية ادعائها يسقطها من اهتمامنا. ما قدمه ارنست جيلنر واضرا به يركّز على أن الإسلام يمثل شمولية تاريخية متميزة تنظم جوانب الحياة الاجتماعية المختلفة. وهي نظرة طموحة، تحاول أن تقدم الإسلام باعتباره يقدم نموذجاً أو مسودة للمجتمع وذلك في كتابه الأخير «المجتمع المسلم». بطبيعة الحال هذه النظرة أو الطموح يجعلنا نتساءل عن مصادر تصورات جيلنر في تأسيس فكرته عن المجتمع الإسلامي، والأسس النظرية التي تبنّاها في تشكيل نظريته أو تصوره، وفي الختام مدى مصداقية هذا التصور في تفسير ما يحدث في المجتمع المسلم⁽²⁾.

يظهر أنّ مصادر جيلنر، على الرغم من تعددها فإنها تتضمن أساساً مقارنات صريحة

(1) في الواقع ما تقدمه دراسة جلسنان هو عبارة عن خليط مركب - ربما لا ترابط بين أجزائه - عن مشاهدات متفرقة عن المجتمعات الإسلامية، ويحاول جلسنان أن يعيد إلى الأذهان وإن بصورة مختلفة فكرة المجتمع الفسيفسائي التي نادى بها كون في كتابه:

Carleton S. Coon, Caravan: The Story of the Middle East, New York: Holt, Reinhart and Winston, Inc. 1961.

وكما نعرف فإن نظرية كون فهمت وطبقت على الشرق الأوسط بفهم مختلف من العديد من الدارسين.

Ernest Gellner, Muslim Society, Cambridge: Cambridge University Press, 1981. (2)

ومباشرة بين المسيحية والإسلام، وإن كانت هذه المقارنة ذات طبيعة استشرافية كما سنوضح، حيث يعرض جيلنر تصور هيوم عن الدين ذاته في المجتمع مع تطبيق هذا التصور بصورة خاصة على الإسلام والاعتماد على ابن خلدون من زاوية معينة ثم الاستخدام الانتقائي لمفهوم الدين ودوره الاجتماعي عند ماركس ودوركايم وفير. ومن خلال هذه التصورات المتعددة المصدر والمتباينة في ذاتها يحاول جيلنر أن يقدم صورة مركبة للمجتمع المسلم.

يقدم جيلنر إذن مقارنة للإسلام بالمسيحية وأحياناً اليهودية، فالإسلام عنده مسودة نظام اجتماعي، ويؤكد على وجود مجموعة من القواعد والمبادئ الخالدة الموحى بها والمستقلة عن إرادة البشر، تعرف وتحدد النظام المناسب والصحيح للمجتمع. واليهودية والمسيحية، في نظر جيلنر، تقدم مسودات لأنظمة اجتماعية، لكنها مع ذلك تظل مسودات أقل طموحاً مما هو الحال في الإسلام، فالمسيحية منذ نشأتها جاهرت باقتراح ترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله، بمعنى أنها حددت المجال الشعائري والطقوس كمجال لها أساساً، مما جعل النظام السياسي ليس كلياً تحت سيطرتها وكذلك كان الحال بالنسبة لليهودية، وإن كان لأسباب تاريخية وليس لأسباب لاهوتية. ويقدم جيلنر، في الواقع، متابعاً في ذلك لعدد من المستشرقين، تفسيرات لهذه الخصوصية في الإسلام، خصوصية أن الإسلام دين ودولة، سياسة ودين في الوقت نفسه. كذلك يرى جيلنر على غرار براين تيرنر، وجود تطابق أو صورة معكوسة بين الشاطيء الشمالي والشاطيء الجنوبي للبحر المتوسط، فيردد مقولة تيرنر «.... ففي الشاطيء الشمالي (الأوروبي) للمتوسط التقليد الديني المركزي هو تقليد تراتبي وطقسي ذو ميول ريفية قوية، وأحد الركائز الأساسية للدين الرسمي هو القداسة أو الولاية، أما التقليد الإصلاحي المنحرف (غير السوي) فهو تقليد يميل إلى المساواة وبيورتاني وحضري يستبعد التوسط. أما في الشاطيء الجنوبي (شمال أفريقيا) فإن الإسلام يعكس هذا النموذج: فالتقليد القبلي الريفي غير السوي هو تقليد تراتبي طقسي، كذلك فإن الشيخ والولي هما صورة معكوسة في الأدوار. فبينما في المسيحية تعتبر فكرة القدسية فكرة أرثوذكسية ذلك أن القديسين محددين شخصياً، وغالباً ما يكونون متوفين ومكرسين على يدي السلطات الدينية المركزية، فإن الولي في الإسلام يعتبر غير أرثوذكسي قبلي ويتم الاعتراف له بالولاية في حياته على أساس من قبول الجماعة المحلية به».

على أن هذه الصورة، حينما قوبلت ميدانياً، واجهت انتقادات عديدة مما يجعلنا لا نثق كلياً بمصداقيتها، على الأقل في صيغتها القائمة. ويقدم جيلنر أيضاً ما عرف بنظرية البندول وهي الفكرة التي عرضها هيوم في كتابه «التاريخ الطبيعي للدين» حيث يرى هيوم أن الدين في المجتمع غالباً ما يتأرجح بين فكرة التوحيد والتعددية (وحدة الوجود) ويرى جيلنر أن هذه الصورة من أقوى الاستعارات التي يمكن من خلالها فهم حركة الدين في المجتمع الإسلامي تاريخياً وإن الصورة المقابلة بين الدين الأرثوذكسي (السوي) والدين غير الأرثوذكسي داخل المجتمع إنما تعكس حركة البندول هذه، حيث تكون الغلبة في صورة متأرجحة بين طرفي البندول. على أنه يرى، (في محاضراته التي يلقيها حول علم اجتماع الإسلام)، أن مما تميزت به الحركة التاريخية للمجتمعات الإسلامية في العصر الحديث تحرك البندول في اتجاه طرف الإسلام السوي، الإسلام النصي الرسمي، إسلام الفقهاء، وهو يفهم الصحوحة الإسلامية من هذا المنطلق!

كذلك يرى جيلنر أن ما قدمه ابن خلدون، الذي يظهر إعجاباً منقطع النظير لفكره ويقدره تقديراً عالياً، يعرض صورة مركبة وصحيحة تاريخياً وميدانياً للعلاقة بين البدو وسكان المدن في ضوء العلاقات التي ترسمها التعاليم الإسلامية من ناحية وطريقة الإنتاج الرعوي والتجاري في المجتمع الإسلامي، ويرى أن هذين هما المحرك الأساسي للتاريخ في العالم الإسلامي (وبالذات في العالم العربي).

بالإضافة إلى ذلك يستخدم جيلنر مفهوم الدين عند دوركايم ليقدم دين القبيلة المعياري أو هو دين الدراويش والصوفية. وهو يرى أن هذا النوع من الدين يهتم بالتوقيت الاجتماعي للزمان والمكان، يهتم بتحديد الفصول ومواعيد الأعياد، مما يجعل المناسبات الدينية مناسبات احتفالية مبهجة، أي أن الدين في هذه الصورة هو عبارة عن الطقوس الجماعية وتحديد المقدس في شكل صريح أو بركة الولي بالإضافة إلى التمثيل الرمزي للبيئات الاجتماعية والكونية.

ويصف دين فقراء المدن مقتبساً مفهوم ماركس في كتاباته المبكرة، أي على أساس أنه وعي زائف. فيكتب جيلنر موضحاً «للمدينة فقراؤها وهم بدون جذور وغير مستقرين ومغترين.. وما يحتاجونه من الدين هو الاندماج والتماثل أو الهروب، وذوقهم يميل إلى النشوة والإثارة، ومن ثم فإن الانخراط الديني بالنسبة لهم هو عبارة عن محاولة

لنسيان الواقع الاجتماعي المرير، أي إن الدين يتحول إلى مجرد إجابة نفسية لتجربة عاطفية هروبية.

أما بالنسبة لدين البرجوازية، فإننا نجد جيلنر يستعير مفهوم فيبر للدين، فيرى أنه دين برجوازي حضري يقوم على أفكار تنظيمية عميقة، وهو تدين أبعد ما يكون عن استذواق الاحتفالية ويفضل المتعة العقلية في التقوى التي تقوم على العقل، وهو أكثر تجانساً مع تطلعه ورسائله التجارية ويؤكد ذوقه العالي موقفه المتميز عن البسطاء الريفيين والدهماء الحضرية. وباختصار تقدم الحياة الحضرية قاعدة قوية لليبريتانية النصية النفعية وربما يعبر الإسلام عن مثل هذه الوضعية، في رأي جيلنر، في صورة أفضل من الأديان الأخرى. بطبيعة الحال نرى، وبصورة واضحة، إسقاطاً لمقولة ماكس فيبر عن الأخلاق البروتستانتية على ما أسماه بالتدين الحضري. وتلتحم هذه النماذج الثلاثة من أنواع التدين المختلفة في صورة متشابكة مركبة تشكل وظائف واستجابات المسلمين لمظاهر تدينهم المختلفة والتي تشكل بالتالي، في نظر جيلنر، النسيج الأساسي الذي يقدم المبادئ أو القواعد الأساسية المنظمة للحياة الاجتماعية العامة.

ويتضح من العرض السابق أن تفسير جيلنر للإسلام هو تفسير توفيقى مركب من أجزاء ليست بالضرورة مترابطة، لكنها على أي حال تقدم تصوراً يقدم إجابة على مفهوم انثربولوجيا الإسلام، ربما كان أوسع من الإجابتين السابقتين وربما كان تصوراً في إطاره العام، وليس فقط في محتواه وتفصيله، هو الإطار الذي يقدمه العديد من علماء العلوم الاجتماعية من أبناء الإسلام. ومن ثم ربما كان النموذج الذي يستحق منا النقد والدراسة⁽¹⁾.

ذكر طلال أسد في معرض نقده تصور جيلنر أن المقارنة بين الإسلام والمسيحية بالصورة المعروضة فيها مغالطات على مستويات عديدة أولها ما تعلق منها بالتوزيع الجغرافي الديني، بمعنى حصر الإسلام في شرق وجنوب المتوسط وجعل المسيحية في شمال المتوسط، إذ إن المسيحية نفسها إنما جاءت وترعرعت في شرق المتوسط، إضافة

(1) في الواقع ربما كان الخطاب الأنثروبولوجي الذي قد ينطلق الخطاب الإسلامي منه أيضاً. فالمسلمين يرون أن الإسلام يقدم مسودة لحياتهم الاجتماعية تحدد تعاليمه الكيفية التي يجب أن يتصرفوا فيها في الدنيا في مختلف المجالات، على أن هذا التصور يختلف عما قدمه جيلنر في أنه يأخذ - كما أوضح طلال أسد في نقده لجيلنر - في اعتباره فقط التراث والتقليد الإسلامي كأساس ينطلق منه ليشكل حدود وأبعاد إطار هذه المسودة.

إلى أن الإسلام ليس بالضرورة محصوراً في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا. كذلك يشكّل إطار جيلنر النظري، بالإضافة إلى توفيقته، إطاراً خارجياً إسقاطياً من خارج إطار تصور الفاعلين الاجتماعيين، المسلمين، بل كما يوضح أسد، يعامل جيلنر المجتمع الإسلامي باعتباره مجموعة من الدمى، لا صوت ولا رأي لهم، يحركها تصور جيلنر النظري! هذا ويختفي في إطار جيلنر النظري، بالإضافة إلى غياب الممثلين كفاعلين اجتماعيين، التراث التاريخي والاجتماعي الإسلامي باستثناء ابن خلدون، والذي يستخدمه بصورة انتقائية بحيث يدعم أو يقوي من مشروعية إطاره النظري⁽¹⁾.

ويرى أسد أن من الضروري أن يأخذ الخطاب الإسلامي في بعده التاريخي والمنهجي في تفسير الفعل الاجتماعي حتى يتمكن الباحث الانثربولوجي من فهم وتفسير ما يجري في المجتمع المسلم، بل إن عدم الأخذ بهذا المنظور سيؤدي بالضرورة إلى قيام نظريات لا يمكنها أن تفسر ما يجري في المجتمع الإسلامي، أو أن تخطى بقبول المسلمين. ويؤكد أسد أن المجتمعات الإسلامية مجتمعات تقوم بنيتها الفكرية والاجتماعية على مدى ارتباطها بتراثها في منهجية، أسماها بخطاب تسلسل السنة، إضافة إلى أن المعتقدات الإسلامية هي المحرك الأساسي الذي ينبغي أن يأخذ في الاعتبار في تفسير سلوك المسلمين بدلاً من افتراض دوافع ونوايا ربما كانت خارجة عن إطار تفكير المسلمين المباشر. ويؤكد أسد أنه لا ينفي إمكانية قيام انثربولوجيا للإسلام، لكن من أراد أن يتصدى للقيام بمثل هذه المهمة فإن عليه أن يأخذ في اعتباره الخطاب الإسلامي.

ويقدم أكبر أحمد تقوياً أخلاقياً للخطاب الانثربولوجي، يسير على خطى تحليل إدوارد سعيد للاستشراق، يؤكد فيه على تواطؤ وارتباط التحليل الانثربولوجي بالاستعمار من ناحية وإلى ازدياد الإسلام والحقده عليه من ناحية ثانية. ومن ناحية ثالثة فرض نوع من الوصاية والتحدث باسم هذه المجموعة البشرية (المجتمعات) التي لا يمكنها وربما لا تمتلك، في نظر الانثربولوجيين الغربيين، القدرة على تقديم نفسها. ويشمل أكبر في نقده جيلنر وإن كان قد ركّز نقده على تصور فريدريك بارت⁽²⁾.

ويرى محمد معروف أن الخطاب الانثربولوجي الغربي ينبغي أخذه، على تعدده

(1) انظر مقالة طلال أسد، فكرة انثربولوجيا الإسلام، مرجع سابق.

(2) انظر ما ذكرناه في الملاحظة السابقة.

وتباينه، باعتباره نوعاً من المناظرة أو المبارزة الفكرية (وذلك بحسب رأي عبدالله العروي) بين نوعين من الخطاب: الخطاب الإسلامي والخطاب الغربي. وربما كان معروف في إشارته هذه أقرب إلى رأي العروي في معارضته لمعالجة وتحليل فون جرنباوم الثقافي الأنثروبولوجي للتاريخ الإسلامي. ويرى ضرورة التعرض للمدارس النظرية الأنثروبولوجية حتى يتمكن الباحثون المسلمون من دخول هذه المناظرة، ذلك لأن هذه النظريات تنطلق من منطلقات متعارضة أو نقيضة للتصورات الإسلامية⁽¹⁾.

تقودنا هذه الانتقادات إلى التساؤل عن الأنثروبولوجيا وموقفها من الإسلام ومدى إمكانية الاستفادة، إذا ما وجدت من يأخذ بمناهجها مع حساسية ومعرفة بالإسلام، في تقديم معالجة أو خطاب مختلف يكون قادراً على تفسير المجتمع الإسلامي ومقبولاً على أنه يمثل فكرة المسلمين عن أنفسهم. بالنسبة للسؤال الأول، فإنني أرى أن الخطاب الأنثروبولوجي الغربي الذي ربما كان قد استنفد أغراض توطئه مع الاستعمار المباشر، ليتحول، في حالة المهتمين بدراسة المجتمعات العربية والمسلمة، إلى أن يكون الوريث الأساسي للاستشراق. فلقد اتضح لنا من خلال العرض العام للتراث الأنثروبولوجي الدراسي للعالم الإسلامي أن معالجته تحاول أن تتخطى الدراسة الميدانية المحددة، على ما فيها مما يمكن أن يقال، إلى إصدار أحكام ونتائج عامة، تحاول أن تفسر أو تحلل المجتمعات الإسلامية. والملفت في النظر أن بعض هذه الأطر النظرية التي اعتمدت على مثل هذه الدراسات الميدانية اكتسبت مشروعية نظرية أدت إلى خلق وإيجاد فرق دراسية تنطلق منها، كما هو الحال مثلاً في الإطار التنظيري الذي قدمه جيرتس. لكن تأثير وفعالية هذه النظريات تتعدى التأثير في عدد محدد من الدارسين لتصبح خطاباً ثقافياً ينظر من خلاله قطاع كبير من المثقفين الغربيين والمهتمين بقضايا وشؤون العالم الإسلامي. إن هذا التأثير والفعالية يجعلنا نردد مع أكبر إن دراسة هذا الخطاب وتحليله ومن ثم نقده وتقويمه، بل وحتى اتخاذ موقف إزاءه ضرورة ملحة. وإن تجاهله وعدم التعامل معه، خاصة من الدارسين المختصين، لن يلغيه من ناحية ويعطيه نوعاً من المشروعية، خاصة إن تذكرنا أنه أصبح الخطاب السائد في الجامعات والمعاهد العليا في

(1) انظر محمد معروف:

Saibo Mohamed Mauroof; "Elements of an Islamic Anthropology" in al-Faroui and Nassef (eds) Social and Natural Sciences in Islam, London: Hodder and Stoughton, 1981, pp. 116 - 139.

الغرب، تلك المعاهد التي تتلقى التعليم فيها أعداد متزايدة من أبناء العالم الإسلامي، والتي قد تتأثر بل وربما تتبنى هذا الخطاب في كليته أو في بعض تفاصيله.

يقودنا ما ذكرناه إلى الشق الثاني من تساؤلنا والذي وضعنا فيه الخطاب الانثربولوجي أساساً موضع تساؤل. وقبل أن أستعرض ما يمكن أن يبنى على تقويمنا للكيفية التي ينبغي أن نعالج فيها موقفنا من هذا الخطاب، علينا أن نؤكد على أهمية الخطاب على مستويين: المستوى التنظيري والمستوى العلمي. فنحن، فعلاً كمسلمين، بحاجة ماسة لتطوير أطر نظرية تأخذ بإنجازات العلوم الاجتماعية الحديثة، فهي علوم أثبتت فعاليتها في المجتمعات البشرية الأخرى، بل وأصبحت المنظومات الفكرية المفسرة لما يدور في المجتمع. وفي الواقع تقع مجتمعاتنا نوعاً ما، تحت طائلة هذه المنظومات أحياناً كثيرة خاصة في غياب تأطير منظم. كذلك فإن هذه الأطر الانثربولوجية تمكننا من فهم وتفسير مجتمعاتنا بصورة ستمكننا من التعرف على إمكانياتنا ومكامن الضعف فيها بما يساعد على تقديم بديل نظري لخطاب المجتمع وتميمته الحديثة على أسس علمية قوية⁽¹⁾.

بطبيعة الحال إذا ما أردنا أن نقدم مثل هذا الخطاب المطلوب، فإنه دونما شك لا يمكن أن يكون الخطاب الانثربولوجي «الغربي» الذي قدمنا بعض نماذجه فيما سبق، ومن ثم علينا أن نقدم نماذج مختلفة تنبع من قيمنا ومعتقداتنا ولكن في الوقت نفسه تمكننا أيضاً من تفسير وتحليل ما يجري في المجتمعات المسلمة. وعند مراجعتنا للتراث العلمي الذي قدمه المفكرون (علماء العلوم الاجتماعية) العرب والمسلمون فإننا سنلاحظ أموراً عديدة من أهمها: غياب إشكالية الإطار النظري، بحيث نجد أن كتابات واهتمامات المختصين لا تخرج، إن أحسن الظن، عن إطار العلوم الاجتماعية السائدة في الغرب، بل و«الجيد» من المعالجات العلمية في دراسة المجتمع العربي «المسلم» إنما يكرس مشروعية الخطاب الغربي. على أننا نلاحظ بعض الأصوات الواعدة التي تحاول أن تقدم بديلاً علمياً رصيناً ينبثق من التراث الإسلامي وخصوصيته ويقوم على روح الإسلام وحضارته.

وما يقدمه أكبر أحمد في دراسته الأخيرة التي حاول فيها أن يعرض تصوراً شخصياً

(1) بطبيعة الحال ربما كانت هذه نظرة عملية تطبيقية لما يمكن أن يقدمه الخطاب الانثربولوجي الغربي. وهي ما أعطت للحقل مشروعيته في الماضي القريب، وهو ما يحاوله الحقل نفسه أيضاً في الوقت الحاضر.

انثروبولوجياً لدراسة المجتمع الإسلامي تستحق الإشادة والدرس⁽¹⁾ فأكبر أحمد يرى أنه من المهم أخذ البعد التاريخي في الحسبان في دراسة المجتمعات الإسلامية. يرى أكبر أن دراستنا للمجتمعات الإسلامية تظهر لنا أنه بالإمكان التعرف على ستة نماذج ممكنة للمجتمع المسلم:

1 - الإسلام في صورته المثالية في عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين.

2 - الخلافة العربية (الأموية والعباسية والدويلات).

3 - الامبراطوريات الإسلامية التاريخية.

4 - الإسلام الهامشي (إسلام أطراف العالم الإسلامي).

5 - الإسلام في ظل الحكم الأوروبي (الإسلام تحت حكم الاستعمار).

6 - الإسلام المعاصر.

ويحاول أكبر أن يوطر كل نموذج من هذه النماذج بحيث يمكن ربط هذه النماذج المختلفة لمعرفة تأثيرها على بعضها البعض. فإسلام عصر النبوة والخلفاء الراشدين يمثل نموذج العصر الذهبي، أو النموذج الذي يجب أن يحتذى، فتلك الفترة تقدم نموذجاً للمجتمع الإسلامي في نقائه وينظر المسلمين في كافة مراحل تاريخهم إلى تلك الفترة ليستلهموها في صياغة قواعد عامة توجههم. أما النموذج الثاني (الخلافة العربية) فإنها تقدم صورة عن تعامل فكرة التنظيم الاجتماعي القبلي ومدى تفاعله مع الإسلام، حيث تجسد الخلافة الأموية السيطرة العربية والخلافة العباسية سيطرة العناصر غير العربية في تشكيل وتنظيم المجتمع. كذلك هي فترة خلق نماذج ما يعرف بتدوير الكاريزما وخلق التقليد العربي الإسلامي: فكافة المدارس الفقهية إنما ترعرعت في تلك الحقبة، إضافة إلى أن النهضة والحضارة العربية الإسلامية الكلاسيكية إنما قامت في تلك الحقبة حيث ترجمت العلوم الإغريقية والفارسية والهندية وازدهرت المدن العربية/ الإسلامية الكبرى وازدهرت مدارسها وصناعاتها.

(1) أكبر أحمد في كتابه الجديد:

أما الامبراطوريات الإسلامية فهي: الامبراطورية العثمانية والصفوية والمغولية. وتقدم الامبراطوريات الثلاث صوراً مختلفة لأوضاع اقتصادية وسياسية مختلفة، فالامبراطورية العثمانية تصور نموذجاً لمواجهة الغرب من السيطرة إلى الإطاحة بالهزيمة، أما الامبراطورية الصفوية فتقدم صورة لانقسام العالم الإسلامي إلى شيعة وسنة على أسس سياسية وعرقية وعقدية، فلقد قامت الدولة الصفوية بحملة كبيرة لتحويل السكان من المذهب السني «إلى المذهب الشيعي وتحويل الدولة على إطار وطرز الدولة الفارسية القديمة، أما الامبراطورية المغولية فتشكل مواجهة مع الهندوسية ومحاولة لتحقيق التعايش أو نفيه ورفضه في مراحل مختلفة، كما يقدمها نموذج أورنجزيب ودارا شيكوه. ولا تزال هذه المحاولة في نظر أكبر في مراحل تشكلها.

يقودنا النموذج السابق إلى التعرف على ما أسماه أكبر بإسلام الهامش والذي تقدم الهند واندونيسيا والصين والاتحاد السوفياتي السابق نماذج له. حيث يجد المسلمون أنفسهم أقلية عليهم أن يواجهوا فيه مصير هويتهم التي امتزجت وتأثرت بالثقافات الدينية المحيطة بهم من البوذية والهندوسية وغيرها بالإضافة إلى التيارات الايديولوجية المادية كالماركسية أو القومية.

أما نموذج الإسلام في ظل الحكم الأوروبي فإنه يدرس كيف ضرب الاستعمار الأوروبي وحدة وبنية المجتمع الإسلامي الوسيطى وأعاد تشكيله على أسس جديدة في قيمه ونظمه وبرامجه وثقافته وهويته ونظرته لذاته. فلقد استطاع التغلغل الأوروبي أن ينفذ إلى قلب المجتمع المسلم ليتمكن من تدمير اقتصاده وهياكله السياسية ليخلق صورة جديدة لهذا المجتمع متشككة في الداخل، منقسمة على نفسها بالإضافة إلى قيام صورة تفتيتية للمجتمع وتقسيمه إلى قبائل ومزارعين، مقاتلين ومسلمين دين رسمي ودين شعبي.. وغير ذلك من ثنائيات..

والنموذج الأخير هو نموذج الإسلام المعاصر حيث تلعب عوامل مختلفة من نفط وهجرة وصحوة إسلامية وثورة دينية بالإضافة إلى تصفية للإسلام والمسلمين في بعض أجزاء العالم كالهند وغيرها. إن إشكاليات الوجود الإسلامي المعاصر مركبة ومعقدة تشمل تراكمات كافة النماذج والحقب السابقة. إن ما يقدمه أكبر في محاولته لنمذجة حقب التاريخ الإسلامي هو تحليل اثربولوجي له بعد تاريخي يمكننا من الاستعانة بما

أسماء طلال أسد بالخطاب الإسلامي، واستبطان المراحل التاريخية لفهم ما يجري على ساحة المجتمعات الإسلامية المعاصرة. فكما أوضح عبد الحميد الزين، فيما عرضناه سابقاً، يلعب التاريخ دوراً بارزاً في تشكيل مواقف المجتمع مما يستجد من أمور.

ويبدو من عرض أكبر أنه ينبغي أن لا نأخذ هذه النماذج المثالية على أساس أنها نماذج عن حقبة تاريخية لم تُعد لها قيمة سوى قيمتها التاريخية وإنما على عكس ذلك تماماً فإنها تمثل صياغة مثالية لإشكاليات وحلول أو خيارات بلورها الوجود التاريخي للمجتمعات المسلمة، بحيث تشكل تلك التجارب التاريخية مقياساً نظرياً وتؤدي إلى بعضها البعض⁽¹⁾.

بطبيعة الحال ما قدمه طلال أسد أو أكبر أو غيرهم من الأنثروبولوجيين ممن ينتسبون للثقافة والحضارة الإسلامية من نقد للخطاب الأنثروبولوجي الغربي إنما يمثل بداية مرحلة مراجعة وإعادة نظر وتقويم لهذا الخطاب من ناحية ومحاولة تقديم خطاب علمي بديل. وعلى الرغم من أن الحديث عن الخطاب البديل ليس موضوع بحثنا هذا، ينبغي أن نؤكد أن مثل ذلك الخطاب سيكون من مهماته كشف الخطاب الآخر من ناحية وتأسيس إطار نظري نقدي له يمكن من التعامل معه وتجاوزه⁽²⁾.

(1) ربما كانت محاولة أكبر أحمد تستلزم نوعاً من المقارنة مع ما حاول أن يقدمه مارشال هودجسون في كتابه: Marshall G. Hodgson, The Venture of Islam (3 Vols) Chicago: University of Chicago Press, 1974.

على أن ما يميز تجربة أكبر أحمد بعدها الشخصي الذاتي من ناحية ومحاولتها الجادة في الوصول إلى نماذج مثالية، يمكن أن تستخدم كمعايير لفهم وتفسير التجارب الإسلامية على أساس التواصل التاريخي.

(2) على الرغم من طموح هذه المقالة فإنها إنما حاولت أن توضح بعض المعالم النظرية للإشكالية، وترجو أن تليها وتعمقها دراسات إضافية تالية.